

ZÉLIA MARIA BONAMIGO

**A ECONOMIA DOS MBYA-GUARANIS:
TROCAS ENTRE HOMENS E ENTRE DEUSES E HOMENS
NA ILHA DA COTINGA EM PARANAGUÁ-PR**

CURITIBA

2006

ZÉLIA MARIA BONAMIGO

**A ECONOMIA DOS MBYA-GUARANIS:
TROCAS ENTRE HOMENS E ENTRE DEUSES E HOMENS
NA ILHA DA COTINGA EM PARANAGUÁ-PR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Edilene Coffaci de Lima

CURITIBA

2006

Catálogo na publicação
Sirlei R. Gdulla – CRB9^a/985
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação – UFPR

B 697	<p>Bonamigo, Zélia Maria</p> <p>A economia dos mbya-guaranis: troca entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR / Zélia Maria Bonamigo. - Curitiba: 2006. 196 f.</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.</p> <p>1. Índios mbia – índios guarani – Paranaguá. 2. Índios mbia – índios guarani – religião e mitologia. 3. Índios mbia – índios guarani – economia. I Título.</p> <p>CDD 980.41 CDU 981 (=98)</p>
-------	--

TERMO DE APROVAÇÃO

ZÉLIA MARIA BONAMIGO

**A ECONOMIA DOS MBYA-GUARANIS:
TROCAS ENTRE HOMENS E ENTRE DEUSES E HOMENS
NA ILHA DA COTINGA EM PARANAGUÁ-PR**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Edilene Coffaci de Lima
Departamento de Antropologia Social, UFPR.

Prof.^a Dr.^a Maria Dorothea Post Darella
Departamento de Antropologia Social, UFSC.

Pro. Dr. Marcos Silva da Silveira
Departamento de Antropologia Social, UFPR.

Curitiba, 2 de maio de 2006.

AGRADECIMENTOS

Dirijo meus agradecimentos:

Ao PPGAS/UFPR, pelo apoio financeiro para a realização da pesquisa de campo.

À professora Ana Luisa Fayet Sallas, diretora do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade Federal do Paraná, pelo apoio nas viagens de kombi Curitiba-Paranaguá, xerox e refeições, que antecederam a pesquisa de campo, que me possibilitaram a pesquisa de livros e fitas na biblioteca do museu.

Às professoras Carmen Lucia da Silva e Marcia Rossato, que atuam no MAE, pela disponibilidade da troca de idéias, pela orientação quanto aos materiais disponíveis no Museu, pela indicação de fontes e nomes, principalmente pelo empréstimo de relatórios de difícil acesso.

Aos professores Marcos Pazzanese Duarte Lanna e Carmen Lucia da Silva, que participaram da banca do exame de qualificação e que me ajudaram a reorganizar partes deste trabalho com observações muito importantes, incluindo trocas de idéias posteriores pessoalmente ou por e-mail. À professora Carmen agradeço ainda pelo empréstimo de diversos livros e de sua tese, que me auxiliaram a organizar a redação do parentesco Mbya. Ao professor Lanna agradeço também pela possibilidade da leitura do seu livro e pelas interessantes aulas de economia e, junto com o professor Márcio Silva, pelas aulas de Organização Social e Parentesco. Ao professor Márcio agradeço especialmente pelo seu jeito de falar fácil do tema do parentesco.

Às professoras Christine Alencar Chaves e Ciméa Bevilaqua, que ministraram aulas de Teoria Antropológica I e Teoria Antropológica II, pelo diálogo propiciado durante as aulas no mestrado, pelo retorno por escrito sobre os trabalhos das disciplinas e pelas suas importantes sugestões, que contribuíram com a melhoria da continuidade da minha pesquisa.

Ao professor Marcos Silva da Silveira, pela prontidão no diálogo, empréstimo de livros e textos não facilmente localizáveis em bibliotecas e pelas diversas e válidas sugestões para meu trabalho de pesquisa no decorrer das aulas de Seminários de Pesquisa I.

Ao professor Ricardo Cid Fernandes, pelo interessante diálogo desenvolvido nas aulas de Etnologia Indígena, partilhando de sua experiência, por indicar pistas valiosas quanto à pesquisa de campo, pela sensibilidade na escuta de aspectos específicos da pesquisa dos alunos e por oferecer pistas sugestivas para meu trabalho de campo.

À Maria Dorothea Post Darella, do Museu Antropológico da UFSC, por ter me concedido acesso à sua tese sobre a Territorialização Guarani, por ter me disponibilizado Cd com diversas etnografias recentes sobre os Mbya-Guaranis, pela valiosa contribuição na providência de cópias de outras bibliografias e pelo incentivo.

À Edilene Coffaci de Lima, minha orientadora, pela disposição em ler diversas vezes meu texto, pela troca de idéias e pelas dicas precisas que me fizeram prestar mais atenção a pontos específicos da pesquisa. Inspirei-me diversas vezes em seu entusiasmo contagiante, demonstrado durante as aulas de Cultura e Meio Ambiente e de História e Antropologia ao relatar sua pesquisa de campo com os Katukinas. Agradeço também porque pelas leituras indicadas na disciplina de Leitura tive acesso a etnografias do Acre, do Pará, do alto Rio Negro, entre diversas outras, que me possibilitaram um olhar mais amplo em direção a outros grupos indígenas.

Aos professores e colegas do Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA), aos demais professores e companheiros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), pelo ambiente de convívio que favorece a aprendizagem na teoria e na prática.

À Vilma, minha mãe (*in memoriam*), pelo amor, pelo exemplo de trabalho, perseverança, generosidade e dedicação em toda sua vida. Ao meu pai, Alduino, que me incentivou e apoiou desde o início, que mesmo distante se interessou semanalmente pelo andamento de minha pesquisa, que acompanhou e ouviu com prazer meus relatos sobre minha ida a campo. Ele sabe das dificuldades enfrentadas quanto à saúde e jamais me deixou desanimar.

Ao Jorge, pelo companheirismo diário, por estar comigo em todas as viagens de campo, e por ter partilhado das experiências mais difíceis. Agradeço também pelas trocas de idéias quanto à pesquisa e pelas sugestões indicadas na leitura de meu texto.

Ao colega de mestrado, Raphael Hardy Fioravante, pela disponibilidade, valiosa e admirável colaboração técnico/informática desempenhada no dia da minha defesa.

A todos os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, pela possibilidade da estadia, interlocução e pelos bons momentos que juntos passamos dialogando, rindo, questionando. Da mesma forma que abriram um espaço para nos abrigar durante a pesquisa na aldeia, abriram também um espaço em meu coração onde continuarão morando sem data marcada para ir embora.

O que a consciência da “cultura” significa de fato é a demanda desses povos por seu espaço próprio na ordem cultural mundial. Em lugar de uma recusa das mercadorias e das relações do sistema mundial, isso significa mais freqüentemente (...): um desejo de indigenizá-las. O projeto é a indigenização da modernidade.

(Sahlins, 2004, p. 548-549).

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	vi
LISTA DE QUADROS E GRÁFICO.....	ix
RESUMO.....	x
ABSTRACT.....	xi
1 INTRODUÇÃO.....	1
2 TRAJETO DE PESQUISA E CONTEXTO ETNOGRÁFICO.....	11
3 NOTAS DE CONTEXTUALIZAÇÃO GUARANI.....	24
3.1 O LITORAL E O TERRITÓRIO MBYA GUARANI NA ILHA DA COTINGA...	26
4 NHANDEREKO, “NOSSO JEITO DE SER”	33
4.1 A VISITAÇÃO DIÁRIA NA ALDEIA.....	36
4.2 GUATA PA’U ETARÃ, O ANDAR ENTRE PARENTES DE OUTRAS ALDEIAS.....	42
4.2.1 Apy nhande – etarã, aqui somos todos parentes.....	44
4.2.2 Ciclos de vida.....	53
4.2.2.1 Jau, nascimento.....	53
4.2.2.2 Eko, menstruação.....	54
4.2.2.3 Tambeta e tembequa	55
4.2.2.4 Namoro, casamento e família extensa.....	55
4.3 LÓGICA MBYA-GUARANI: DOS CONFLITOS COM OUTROS GRUPOS INDÍGENAS AOS NOVOS TERRITÓRIOS COM “INDÍCIOS” DOS ANCESTRAIS.....	58
4.4 LÓGICA MBYA: DA MORTE DE PARTENTE AOS TERRITÓRIOS PREPARADOS POR NHANDERU.....	70
4.5 LÓGICA MBYA-GUARANI: CONFLITOS INTERNOS.....	75
4.6 LÓGICA MBYA-GUARANI: VISITAS E TROCAS ENTRE PARENTES E LIDERANÇAS.....	76
4.6.1 Recepções dos visitantes.....	77
5 A ECONOMIA E AS TROCAS COM NHANDERU	81
5.1 O MILHO E O NIMONGARAI.....	81
5.2 A MORADA DOS DEUSES E AS TROCAS COM NHANDERU.....	83
5.3 A CERIMÔNIA DO NIMONGARAI.....	93

5.3.1	<i>Xondaáro jeroky</i>	95
5.3.2	<i>Jepopíxy</i>	96
5.3.3	<i>Jeroky</i>	97
5.3.4	<i>Nimongarai</i>	99
5.4	TROCAS COM NHANDERU E GUARDIANIA	80
6	A DEMANDA DOS MBYA-GUARANIS POR OBJETOS, DINHEIRO E O “FASCÍNIO” PELA CIDADE	115
6.1	MECANISMOS DE OBTENÇÃO DE RECURSOS.....	123
6.1.1	Mercadorias, dinheiro e consumo.....	124
6.1.2	Organização Política, principais lideranças e o uso do dinheiro.....	125
6.1.3	Atividade e trabalho.....	132
6.1.3.1	Plantação como fonte de renda.....	132
6.1.3.2	Caça e pesca como fonte de renda.....	136
6.1.3.3	Artesanato como fonte de renda.....	137
6.1.4	Salários e benefícios de aposentadorias como fonte de rendimento.....	144
6.1.4.1	Critérios da utilização do dinheiro.....	144
7	INCORPORAÇÃO DE ALIMENTOS, DE PESSOAS E TROCAS PELO PARANTESCO	152
7.1	DIETA ALIMENTAR E LEVEZA.....	152
7.1.1	Cuidados alimentares.....	157
7.2	O CORPO COMO “ARTESANATO” DE NHANDERU.....	160
7.3	PRODUTOS E REMÉDIOS INDUSTRIALIZADOS.....	162
7.4	DOENÇA DE MBYA-GUARANI.....	166
7.5	PRODUTOS E PESSOAS “MEXEM COM O CORPO E COM O SENTIMENTO”.....	169
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
	REFERÊNCIAS	183
	BIBLIOGRAFIA	194

LISTA DE SIGLAS

ACARPA -	Associação de Crédito e Assistência Rural do Paraná.
APA -	Área de Preservação Ambiental de Guaraqueçaba.
CTI -	Centro de Trabalho Indigenista.
COHAPAR -	Companhia de Habitação do Paraná.
FUNASA -	Fundação Nacional da Saúde.
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio.
IBGE -	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
INAN -	Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição.
ONGs -	Organização Não Governamentais.
PPGAS -	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
PROVOPAR -	Programa de Voluntariado Paranaense.
SEED -	Secretaria de Estado de Educação.
SEAI -	Secretaria Especial para Assuntos Indígenas.
UFPR -	Universidade Federal do Paraná.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 –	CENÁRIO DE COMUNICAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES MBYA-GUARANIS DA BAÍA DE PARANAGUÁ.....	1
FIGURA 2 –	CENÁRIO DE COMUNICAÇÃO ENTRE OS MBYA-GUARANIS DA ILHA DA COTINGA COM OUTRAS ALDEIAS DO PARANÁ.....	2
FIGURA 3 –	PRIMEIRO ENCONTRO COM OS MBYA-GUARANIS EM PARANAGUÁ – JUNHO DE 2003	12
FIGURA 4 –	FAMÍLIA DE LIVINO DIANTE DA CASA QUE PRECISAVA DE REPAROS – 2003	13
FIGURA 5 –	FAMÍLIA DO FAUSTINO DO LADO EXTERNO DA CASA DE REZA – 2003.....	14
FIGURA 6 –	CACIQUE NILO E SUA ESPOSA ROSALINA – 2004	17
FIGURA 7 –	DANÇA DOS COMPONENTES DO “CORAL” E OS INSTRUMENTOS BUMBO, VIOLÃO E RABECA – 2004	17
FIGURA 8 –	ESCOLA DA ILHA DA COTINGA.....	19
FIGURA 9 –	BAÍA DE PARANAGUÁ REPRESENTADA PELA PRIMEIRA VEZ EM MAPA NUMA XILOGRAVURA POR HANS STADEN EM 1556....	27
FIGURA 10 –	BAÍA DE PARANAGUÁ.....	27
FIGURA 11 –	RUÍNAS DA ILHA DA COTINGA.....	28
FIGURA 12 –	A CAPELA, COMO SE APRESENTA HOJE, E O ÍNDIO VALDINÊS.....	29
FIGURA 13 –	CENTRO HISTÓRICO DE PARANAGUÁ.....	30
FIGURA 14 –	OCUPAÇÃO MBYA EM MATINHOS, NO LITORAL PARANAENSE, NO INÍCIO DO SÉCULO XX.....	31
FIGURA 15 –	NANHAUA, CHEGADA, PORTAL DA ALDEIA DA ILHA DA COTINGA	33
FIGURA 16 –	UM DOS MODELOS DE CASA MBYA-GUARANI, NA QUAL MORAVA O PAJÉ CRISTINO EM 1990.....	34
FIGURA 17 –	MODELO DA NOVA CASA.....	35
FIGURA 18 –	FAMÍLIA DE DINARTI EM FRENTE À LONA ONDE ESPERAM PELO MBOJAPE, NO CAFÉ DA MANHÃ, INTERROMPIDO PELO MOMENTO DA FOTO. DINARTI OBSERVA RABECA NOVA – NOVEMBRO DE 2005.....	36
FIGURA 19 –	VISITAS AO LONGO DO DIA – 2005	37
FIGURA 20 –	CIRCUITO MBYA-GUARANI	43

FIGURA 21 – MAPA GENEALÓGICO DA FAMÍLIA DE CRISTINO.....	47
FIGURA 22 – MAPA GENEALÓGICO DAS FAMÍLIAS DE JAIR, ROSALINA, MARCIA, SUELI, FILHOS DE CRISTINO, E DOS PAIS DE ANITA, ESPOSA DE JAIR.....	47
FIGURA 23 – MAPA GENEALÓGICO DAS FAMÍLIAS DE ISOLINA, SOBRINHA DE CRISTINO E DE DINARTI, E MARIA.....	47
FIGURA 24 – PARENTES CONSANGÜÍNEOS - EGO MASCULINO.....	49
FIGURA 25 – TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE PARENTES CONSANGÜÍNEOS – EGO FEMININO	50
FIGURA 26 – TERMOS DE RELAÇÕES ENTRE AFINS – EGO MASCULINO.....	51
FIGURA 27 – TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO FEMININO.....	52
FIGURA 28 – POSICIONAMENTO DOS OCUPANTES NAS ILHAS.....	61
FIGURA 29– CACIQUE JOÃO DA SILVA E MENINO.....	71
FIGURA 30 – FAMÍLIA DE DINARTI E MARIA EM PARTIDA PARA PARANAGUÁ.....	73
FIGURA 31 – ENFERMEIRA ATENDE NO POSTO DA ILHA DA COTINGA.....	73
FIGURA 32 – SEMENTES DE MILHO TRADICIONAL, MOSTRADAS POR JORGE A PEDIDO DE DARCI	81
FIGURA 33 – O <i>MBOJAPE</i> FEITO POR MARTA	82
FIGURA 34 – POSICIONAMENTO DOS DOMÍNIOS DOS DEUSES E DEUSAS.....	85
FIGURA 35 – DESENHO MOSTRA O <i>NHEE RU ETE</i> DE CADA REGIÃO.....	87
FIGURA 36 - ESQUEMA COSMOLÓGICO TRIDIMENSIONAL.....	88
FIGURA 37 - LOCALIZAÇÕES APROXIMADAS DAS MORADAS DOS SERES CELESTES.....	88
FIGURA 38 – MBYA-GUARANI RONALDO NA CIDADE DE PARANAGUÁ EM BUSCA DE INFORMAÇÕES SOBRE PISCICULTURA	115
FIGURA 39 – DARCI AO REMO, ISOLINA E TRÊS DE SEUS FILHOS CHEGANDO EM PARANAGUÁ PARA REGISTRAR A CRIANÇA	116
FIGURA 40 – DARCI, ISOLINA E DOIS FILHOS MAIORES NO CENTRO HISTÓRICO DE PARANAGUÁ A CAMINHO DA FUNAI	117
FIGURA 41 – DIONÍSIO NO HOTEL PROMENADE EM CURITIBA – MAIS UMA ETAPA DO CURSO MAGISTÉRIO - 2005.....	119
FIGURA 42 – DESENHO DE DIONÍSIO E CELINA.....	137
FIGURA 43 – MINIATURA DE TUCANO.....	138
FIGURA 44 – COLAR.....	138

FIGURA 45 –	MBYA-GUARANIS EM FRENTE A UMA LOJA QUE COMPRA SEUS PRODUTOS EM PARANAGUÁ	138
FIGURA 46 -	SUELI, BRUNA E ROSALINA, COM BALAIO FEITO POR ROSALINA	139
FIGURA 47–	FAMÍLIA DE DARCI EM MOMENTO DE ARTESANATO COM A MADEIRA CAXETA	139
FIGURA 48 –	MARIA, A NETA E A FILHA ANITA NO INÍCIO DA PRODUÇÃO DE BALAIO	140
FIGURA 49 –	ROSALINA CONFECIONANDO TIRAS DE TAQUARA ANTERIORMENTE PINTADAS, COMO SE VÊ SOBRE A MESA	141
FIGURA 50 –	SUELI MOSTRA SEU ARTESANATO, O PAU-DE-CHUVA	141
FIGURA 51–	CAPA DO CD CÂNTICOS ETERNOS GUARANI.....	141
FIGURA 52 –	NILO E DIRCE IJAILLE ARRUDA, EM FEVEREIRO DE 2005, NA SECRETARIA ESTADUAL DE CULTURA EM CURITIBA.....	143
FIGURA 53 –	MARIA CAPINA O ROÇADO PARA O PLANTIO DE FEIJÃO	154
FIGURA 54–	DARCI PREPARA CAIXA PARA APICULTURA QUE NA MATA ESPERA O INÍCIO DA CRIAÇÃO DE ABELHAS	155
FIGURA 55–	CRISTINO E FAMILIARES CARREGAM CESTA BÁSICA TRAZIDA POR VOLUNTÁRIOS QUE RETORNAM DE BARCO	163
FIGURA 56 –	ISOLINA COZINHANDO O PÃO FEITO COM FARINHA DE JURUA.....	169
FIGURA 57 –	CIRCUITO DA RECIPROCIDADE DOS MBYA-GUARANIS COM <i>NHANDERU</i>	177

LISTA DE QUADROS E GRÁFICO

QUADRO 1 –	TERMOS DE RELAÇÃO CONSANGÜÍNEOS – EGO MASCULINO..	49
QUADRO 2 –	TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE PARENTES CONSANGÜÍNEOS – EGO FEMININO	50
QUADRO 3 –	TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO MASCULINO.....	52
QUADRO 4 –	TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO FEMININO.....	52
GRÁFICO 1 –	FLUXO POPULACIONAL NA ILHA DA COTINGA.....	70

RESUMO

Esta dissertação é um estudo etnográfico sobre a economia de um dos grupos Guaranis da família lingüística Tupi-Guarani, do tronco Tupi: os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga de Paranaguá-PR. O objetivo é pesquisar etnograficamente sua economia em suas relações com a sociedade capitalista, ou seja, sua demanda pelas trocas com os não-índios, que envolve a venda de artesanato, a aquisição de bens industrializados, a procura por dinheiro, doações e direitos indígenas. Objetiva-se também analisar como se dão as trocas dos Mbya-Guaranis com *Nhanderu* e com os deuses e deusas. A tarefa tem quatro aspectos: compreender *o que* eles realmente procuram quando realizam essas trocas, *qual* o significado que atribuem aos “componentes” das trocas, *o que* estes “provocam” quando entram no sistema Mbya-Guarani e como os deuses e deusas, por meio da nomenclatura que ocorre na cerimônia do *Nimongarai* ou batismo, organizam sua vida social, econômica, política e espiritual. Os Mbya-Guaranis realizam um movimento de incorporação não somente de objetos, dinheiro, alimentos, através de sua economia ou trocas, mas também incorporam o Outro, ou seja, os não-índios. Tais trocas não são imunes, pois tratam de se manter em constante atualização quanto ao seu *nhandereko* ou jeito de ser e, para tanto, estão em constante “negociação” com *Nhanderu*. Mas negociam também com a sociedade capitalista, que eles chamam de “atrevida”, por colocar preço em tudo e por tratar as pessoas de modo utilitarista. Em sua inventividade, aproveitam das brechas da sociedade “atrevida” para exibir conscientemente sua “cultura” ou seu exotismo e estão convictos de que devem requer do Estado e dos não-índios em geral que os ajudem como contraprestação tardia pelo que lhes foi tirado em decorrência do contato. Se precisam das doações, o que já acontece há mais de 20 anos, não se colocam como vítimas. Procuram o diálogo com os não-índios para reverter a situação. Seu “fascínio” pelos objetos da cidade, a busca pelo cumprimento de seus direitos e suas trocas pela venda de artesanato, que fazem circular dádivas e mercadorias, mostram que antes mesmo das trocas de bens e de palavras, faz-se presente a relação entre pessoas.

ABSTRACT

This Dissertation is an ethnographic study, that deals with the economy of the Guaranis Groups of the linguistic family Tupi-Guarani, the trunk of the Tupi: the Mbya-Guaranis of the island Cotinga Paranagua-PR. The object is the ethnographic investigation of the economy in their relations with the capitalist society, or either, their demand for the exchanges with the not-indians, who are involved in the vending of folk art, the acquisition of industrialized goods, the search for money and aboriginal donations and rights. An object is also to analyze as the exchanges of the Mbya-Guaranis are given with *Nhanderu* and with deuses and goddesses. The task has four aspects: to understand *what* they really look for when they carry through these exchanges, *which* is the meaning that they attribute to the "components" of the exchanges, *what* are these "provoke" when they enter in the Mbya-Guarani system and as deuses and goddesses, by way of the nomination that occurs in the ceremony of the Nimongarai or baptism, they organize its social life, economic, politics and spiritual. The Mbya-Guaranis not only carries through a movement of object incorporation, money, foods, through its economy or exchanges, but also they incorporate the other, or either, the not-indians. Such exchanges are not immune, therefore they deal with if keeping in constant update how much to its *nhandereko* or skill of being, and, for in such a way, they are in constant "negotiation" with *Nhanderu*. But they also negotiate with the capitalist society, what they call "insolent", because of placing price in everything and dealing with the people in an utilitarian way. In its inventions, they use to advantage the breaches of "the insolent" society conscientiously to show its "culture" or its excotic and are convinced of that they must requires in general of the State and the not-indians that they help them as delayed consideration by that it was taken off to them in result of the contact. If they need the donations, what already happens since more than 20 years, they are not placed as victims. They look for the dialogue with the not-indians to revert the situation. Their "allure" for objects of the city, the search for the fulfilment of their rights and its exchanges for vending of the folk art, that they make to circulate gifts and merchandises, which they show before the exchanges of good and words, represent the relation between peoples.

Keywords: Mbya-Guarani, economy, *Nhanderu*, *Nhandereko*, insolent society, *Nimongarai*.

1 INTRODUÇÃO

Os Guaranis pertencem à família lingüística Tupi-Guarani, uma das mais extensas da América do Sul. A língua Guarani é uma das duas mais conhecidas do tronco Tupi (a outra é o Tupi antigo (Tupinambá) (Rodrigues, 1985). No Paraguai é falado o dialeto *Avaýeém* ou Guarani moderno. Na Argentina e Bolívia existem diversos dialetos. (Rodrigues, 1987). No Brasil, nos anos 50, os índios Guaranis foram classificados por Schaden (1962, p. 2) em três grupos conforme as diferenças dialetais: Kaiova ou Kaivá, Nhandéva (Apapokúva) e Mbya. Mbya significa muita gente num só lugar.

Na ilha da Cotinga ou *tekoa Pindoty*¹, município de Paranaguá, litoral paranaense, no meu primeiro contato com os Mbya-Guaranis, em 2003, habitavam 70 índios (13 famílias). De 2004 até o final de 2005, a população cresceu, pois moravam 86 pessoas (17 famílias). A população atual é de 35 pessoas (8 famílias). Esta oscilação demográfica resulta de diversos fatores, que se relacionam a mortes, parentesco, atendimentos em outras aldeias, conflitos de lideranças internas e vivência das normas de *Nhanderu*², aspectos que serão abordados no decorrer da dissertação.

FIGURA 1 – CENÁRIO DE COMUNICAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES MBYA-GUARANIS DA BAÍA DE PARANAGUÁ



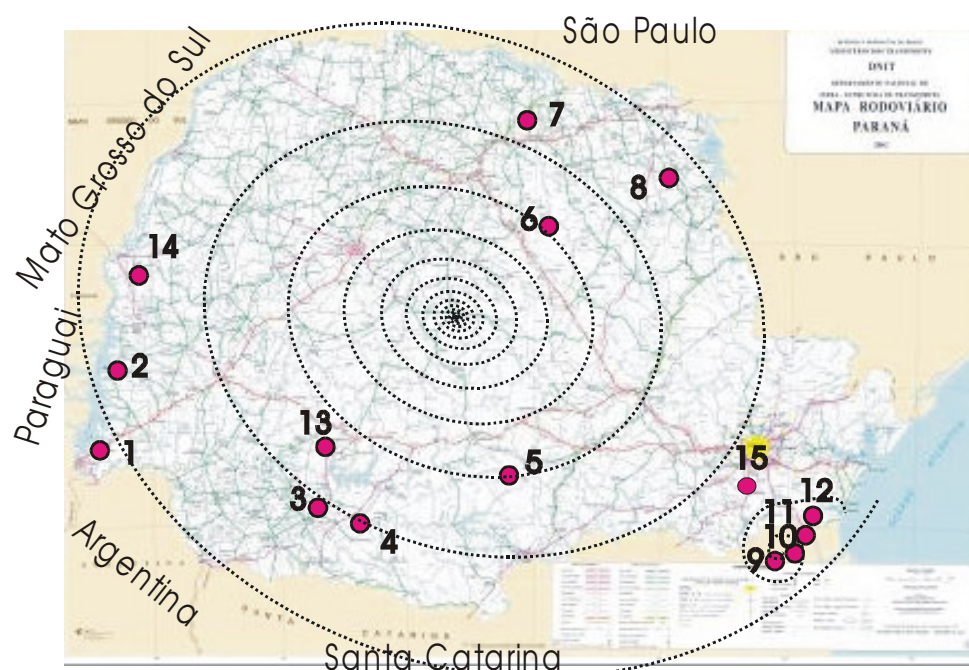
Fonte: Google (2006).

¹ Segundo o professor Dionísio, “a aldeia é o *teko*, nossa vida. *Tekoa* é o nosso habitat, é a nossa aldeia”. *Pindoty* quer dizer local de muito coqueiro.

² *Nhanderu* significa para os Mbyas a divindade. *Nhanderu Tenonde* é traduzido por Nosso Pai Original.

Embora minha pesquisa de campo se realize na ilha da Cotinga, não há como não mencionar as demais comunidades Guaranis próximas, três do litoral: em Sambaqui, com 28 pessoas, em Guaraqueçaba, com 35 pessoas, no Parque Nacional do Superagüi, com 12 pessoas; e a comunidade de Piraquara, na Região Metropolitana de Curitiba, com 45 pessoas. Sobretudo entre essas quatro localidades, há fortes relações e comunicações.³ Contudo, o movimento inter-aldeias não se restringe a essas e a outras comunidades do Paraná, mas inclui ainda desde o Rio Grande do Sul, passa por Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará, Tocantins, Maranhão, Paraguai e Argentina.

FIGURA 2 – CENÁRIO DE COMUNICAÇÃO ENTRE OS MBYA-GUARANIS DA ILHA DA COTINGA COM OUTRAS ALDEIAS DO PARANÁ



Fonte: Ministério dos Transportes (2006).

Legenda das aldeias:

- | | | |
|--|--|---|
| 1 – Tape Vy'a de Ocoy, mun. de São Miguel do Iguaçu-PR | 6 – Aldeia de São Jerônimo, mun. de São Jerônimo da Serra-PR | 11 – Aldeia de Superagüi, no Parque Nacional do Superagüi, mun. de Guaraqueçaba-PR. |
| 2 – Tekoha Añetete, mun. de Diamante do Oeste-PR | 7 – Aldeia Sede, em Laranjinha, mun. de Sta. Amélia-PR | 12 – Aldeia Cerco Grande, mun. de Guaraqueçaba |
| 3 – Nhe'e Porã de Palmeirinha do Iguaçu, mun. Chopinzinho. | 8 – Aldeia Sede em Pinhalzinho, mun. de Tomazina-PR | 13 – Aldeia de Rio das Cobras, mun. de Nova Laranjeiras |
| 4 – Mangueirinha, mun. de Mangueirinha-PR | 9 – Sambaqui do Guaraguaçu- Pontal do Paraná | 14 – Aldeia de Terra Roxa, mun. de Terra Roxa-PR |
| 5 – Jekupe Mirim de Rio D'Areia, mun. de Inácio Martins-PR | 10 – Pindoty, na ilha da Cotinga, mun. de Paranaguá-PR | 15 – Carugua em Piraquara, mun. de Piraquara, Região Metropolitana de Curitiba-PR |

³ Não foi possível, no período de 2004 a 2006, conhecer *in loco* outras aldeias do litoral paranaense, nem atender ao convite de João da Silva para ir conversar com ele em Bracuí, no Rio de Janeiro, o que se pretende fazer posteriormente.

Esta dissertação tem por objetivo investigar etnograficamente um tema que se impôs desde o primeiro encontro com os Mbya-Guaranis, que ocorreu em Paranaguá em junho de 2003: sua economia em suas relações com a sociedade capitalista, ou seja, sua demanda pelas trocas com os não-índios, que envolve a venda de artesanato, a aquisição de bens industrializados, a procura por dinheiro, doações e direitos indígenas. Objetiva-se também investigar como se dão as trocas dos Mbya-Guaranis com *Nhanderu* e com os deuses e deusas guardiões.

Em outras palavras, busca-se compreender *o que* eles realmente procuram quando realizam essas trocas, *qual* o significado que atribuem aos “componentes” das trocas, *o que* estes “provocam” quando entram no sistema Mbya -Guarani e como os deuses e deusas, por meio da nomeação que ocorre na cerimônia do *Nimongarai* ou batismo, organizam sua vida social, econômica, política e espiritual.

Nesta dissertação, economia tem o significado de trocas ou relações que ocorrem entre Mbyas-Guaranis; entre Mbya-Guaranis, *Nhanderu* e os deuses nominadores e entre Mbya-Guaranis e os não-índios. Trocas que envolvem mercadorias e dádivas; negociações e incorporações de nomes, herança e parentesco (dos deuses); assessoria, divulgação das tradições, respeito pelos direitos dos Mbya-Guaranis (por parte dos não-índios); o alimentar-se juntos com alimentos tradicionais/industrializados e o fortalecimento do *nhandereko*, nosso jeito de ser (entre os Mbya-Guaranis), como se verá no decorrer da dissertação.

Minha pesquisa de campo ocorreu principalmente a partir das observações e análises realizadas em campo e de conversas com interlocutores bilíngües da comunidade da Cotinga, como: Cristino (pajé), Nilo (cacique), Dionísio (professor), Rosalina (dona de casa), Márcia (membro do coral), Darci (esposo da pajé Isolina), Dinarti (responsável pelos serviços de infra-estrutura da aldeia), Maria (esposa de Dinarti e recepcionista da aldeia) e pessoas de outras comunidades com permanência temporária na ilha, como Gildo (de Piraquara) e Celina (de Santa Catarina), ou que estavam na ilha e se mudaram, como Livino e Nelson (que foram para Guaraqueçaba). O trabalho contou ainda com a participação de Florinda e Karai, por meio de visita que realizei em Piraquara. Minha pesquisa foi conduzida em português. Apesar de ter ingressado no curso de língua Guarani para melhorar minha comunicação com aqueles que não falam em português, não consegui ampliar o número de interlocutores dentro do tempo e espaço disponível para pesquisa. No entanto, segundo aqueles que participaram mais diretamente da minha interlocução, os demais sabem de que se trata e acompanham com interesse. Meu tempo de contato com os Mbya-Guaranis, seja na

ilha da Cotinga seja nas cidades (Curitiba e Paranaguá, principalmente), é de dois anos e meio.

A economia da comunidade Mbya da Cotinga organiza-se principalmente por meio de cinco contribuições, cujas porcentagens aproximadas ocorrem da seguinte forma, segundo o cacique da aldeia Nilo Rodrigues: doações, entre 30 e 35%; produtos das plantações, 25%; artesanato, incluindo gravação e venda de Cds, 20%; salários, 15%; caça e pesca, entre 5 e 10%.

Chamo a atenção para a porcentagem das doações, que envolvem de 30 a 35% de sua economia. Há mais de 20 anos que isso ocorre em maior ou menor grau, fato que é questionado neste trabalho por mim e pelos Mbya-Guaranis. Por que essa situação não muda?

Para compreender o significado das trocas que se estabelecem entre os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga com os não-índios, parti de uma análise de como comercializam o artesanato, como plantam, como se alimentam, quanto recebem de benefícios de aposentadoria e de salários e de outras iniciativas que contribuam no domínio econômico. No entanto, uma maior reflexão me fez ver algo mais: era preciso que eu os contextualizasse na cosmologia Mbya-Guarani e considerasse como ocorrem suas trocas com *Nhanderu*. Então o que encontrei foi bem mais do que um ‘jeito de ser’ que repete regras antigas. Através do ritual de nomeação, deparei-me com o sentido de sua organização social e política; da circulação de bens e de pessoas. Esta verte em dois sentidos: a mobilidade e a circulação de parentesco, enquanto as visitas são as dádivas.

Se a chave para entender o ‘jeito de ser’ ou *nhandereko* Mbya-Guarani está na nomeação, existem outros sentidos subentendidos ou implicados no ‘consumismo’ de mercadorias, dinheiro e alimentos industrializados que só recebem o sopro da neblina vivificante do cachimbo quando passam pela ampliação da reciprocidade que, antes, fazia parte somente do seu sistema interno e que, agora, abrange os não-índios.

Não é casual o fato de que o ‘jeito de ser’ Mbya -Guarani da ilha da Cotinga opera envolvendo os não-índios que, particularmente, se apresentam como: instituições não estatais: Organizações Não Governamentais (ONGs) (Centro de Trabalho Indigenista - CTI e *Mbaraete*); instituições estatais federais (Fundação Nacional da Saúde - Funasa, Fundação Nacional do Índio - Funai) e estaduais (Secretaria Especial para Assuntos Indígenas, Secretaria de Estado de Educação (SEED), Secretarias da Cultura de Paranaguá e de Curitiba, Programa de voluntariado do Paraná - Provopar, Companhia de Habitação do

Paraná - Cohapar); instituições educacionais, instituições mercantis (lojas de Paranaguá), turistas e a pesquisadora deste estudo.

O comércio com os lojistas em Paranaguá não os deixa satisfeitos, pois compram seu artesanato por preço baixo. Preferem o comércio com turistas que lhes pagam o que pedem, que geralmente é o dobro do que venderiam para as lojas.

Através da Ong *Mbaraeté*, constituída, em 2003, pelo casal não-índio Antonio e Ieda Mueller, e pelos índios Carlito, Rosalina e Jair, trabalham na tentativa de agilizar assessorias temáticas, como: técnica de plantio, possibilidade de implantação de apicultura na ilha, etc. Já a Associação dos Mbya-Guaranis do Litoral, cuja diretoria é composta pelos índios Nilo, Jair e representantes de Guaraqueçaba e Sambaqui, têm objetivos de encaminhamento de projetos aos órgãos superiores da sociedade não-índia. Disse-me Nilo: ‘Para nós, tudo o que os não-índios puderem fazer para nos ajudar é bom. Foram os não-índios que tiraram nossas terras. Agora precisam nos ajudar’.

Da relação entre Mbya-Guaranis e CTI surge o dinheiro de transporte e hospedagem para participarem dos encontros que envolvem a realização de estudos, cursos de formação de agentes de saúde, serviços de infra-estrutura, entre outros. De 15 a 16 de dezembro de 2004, o cacique Nilo Rodrigues, Jair Rodrigues, o pajé Cristino da Silva, da ilha da Cotinga, e Marcos Pedro, que trabalha na Funai em Paranaguá, participaram do seminário *Terras Guarani do litoral, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo*, promovido pelo CTI e que resultou no documento *Terras Guarani no litoral* (CTI, 2004).

Recentemente o Instituto Indigenista e de Estudos Sociambientais *Terra Mater*, de Curitiba, iniciou, na ilha da Cotinga, um trabalho voltado à recuperação de sementes e ao apoio à agricultura.

Os Mbya-Guaranis relacionam-se com as estatais: a Funasa oferece atendimento de saúde e empréstimo de celular para ocorrências emergenciais e que serve também para outros contatos; a Funai presta os atendimentos solicitados (ferramentas, sementes, orientação técnica eventual no plantio e alimentos, entre outros); a Provopar leva cestas básicas por ocasião do Natal em troca de artesanato; a Secretaria Especial para Assuntos Indígenas e a Secretaria Estadual da Cultura ‘assessoram’ os Mbya -Guaranis para fazerem, em média, uma apresentação musical mensal de seu coral e vender Cds e artesanato.

Através das relações dos Mbya-Guaranis com o Governo do Estado, foram inauguradas, em julho de 2005, 12 casas de alvenaria, construídas através da Companhia de

Habitação do Paraná (Cohapar), que proporcionou também o convívio com os carpinteiros por quase dois anos.

Suas relações inter-aldeias envolvem a circulação de dádivas, visitas e bens, como presentes em roupas levadas pelas filhas às mães, sementes trocadas entre os pajés, mantimentos “importados” através do artesanato. A circulação de moças e rapazes ocorre em qualquer momento pelo casamento. Desse modo, parentesco e mobilidade devem ser compreendidos conjuntamente. Através da dádiva das visitas, circulam o chimarrão e o fumo. Não se está aqui muito distante de Mauss (2003, p. 191), quando afirma que se trocam não somente

bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.

Em resumo, este trabalho se dinamiza na observação de que os Mbya-Guaranis realizam um movimento de inserção ou incorporação dos não-índios ao seu jeito de ser, através da economia ou trocas, especialmente de objetos, dinheiro, nomes e alimentos e que isso não é imune, pois eles, seus ancestrais e seus deuses precisam estar em constante “negociação”. As trocas de mercadorias, que sempre incluem as dádivas, implicam em conquistas de espaços e direitos que já estão ao alcance dos não-índios. Desse modo, os Mbya-Guaranis reinventam o passado, como diz Sahlins (1997, p. 52), e “subvertem seu próprio exotismo em algo que lhes seja favorável”.

Sinopse dos capítulos

No segundo capítulo, após esta introdução, descrevo o trajeto da pesquisa e apresento o contexto etnográfico. Chamo a atenção ao fato de que, ao contrário do que se poderia pensar ao se ver os Mbya-Guaranis, que se apresentam tão externamente parecidos com os não-índios em sua forma de vestir e tão calmos diante dos que não pertencem à categoria Mbya, vão agilizando planos que sempre incluem os “butros” através de alianças. Elegem aqueles que lhes provam confiança e se afastam daqueles que não lhes demonstram continuidade nas relações. Em outras palavras, enquanto pensei que estaria agilizando minha pesquisa como principal interessada, eles souberam conduzi-la de uma forma tão característica que se tornaram parceiros. Se eu os escolhi por tê-los encontrado primeiro em

minha busca por índios, eles me escolheram logo de início para divulgar seu “jeito de ser”. Com isso não quero dizer que as coisas foram totalmente fáceis, pois nem sempre o que era importante para minha pesquisa tinha a mesma importância para eles e nem sempre nosso ritmo foi o mesmo. Contudo, o cair da tarde era marcado pelos comentários e risadas em consequência de perguntas que lhes fiz e que lhes soaram muito engraçadas. E ao contrário do que se poderia pensar, ao vê-los tratar os não-índios de modo muitas vezes formal, fazem muitas perguntas sobre a sociedade não-índia e, na convivência diária, mostram-se preocupados com o bem-estar dos visitantes, alegres, gozadores, brincalhões, afetuosos.

No terceiro capítulo, realizo uma rápida contextualização da sociedade indígena Guarani, para situar o leitor, e ofereço indicações de obras nas quais o tema pode ser aprofundado.

No quarto capítulo apresento o *nhandereko* ou “nosso jeito de ser”. Refiro-me às moradias, à visitação diária e às conversas comunitárias que os fortalecem. Entro em detalhes a respeito de como se cumprimentam pela manhã, de que se alimentam quando se encontram, de suas preocupações quanto às crianças, às tarefas diárias, ao trabalho e às atividades cotidianas, como tomar banho, brincar, jogar bola; refiro-me a um tempo próprio dos Mbya-Guaranis, à mobilidade entre as aldeias no mundo Mbya-Guarani que envolve o Paraguai, Uruguai, Argentina, e diversos Estados do Brasil e ao parentesco. O histórico do grupo na ilha da Cotinga submete-se ao objeto de pesquisa e entra na categoria da mobilidade Mbya-Guarani, considerando a sistematização de dados e informações apresentados em relatórios esparsos e de difícil acesso. Não existe trabalho etnográfico anterior sobre os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga.

A população Mbya-Guarani residente na ilha da Cotinga nos dias de hoje é constituída de parentes, filhos ou netos de Salvador e Zoberata da Silva, pais de João da Silva, que chegaram em 1977⁴. O casal representava um grupo que vivia nas áreas indígenas de Xanxerê e Ibirama, em Santa Catarina.

Os Mbya-Guaranis não estavam satisfeitos, por isso procuravam um local sossegado no qual pudessem ver as manifestações de *Nhanderu* e não estivessem tão próximos dos não índios. Como os pais de João da Silva gostaram da ilha da Cotinga e uma parte da terra da ilha pertence à União, chamou os filhos, e muitos outros vieram depois.

⁴ João da Silva diz não ter certeza do ano, mas acha que o grupo atual chegou mesmo em 1977. Os pescadores supõem que os Mbya-Guaranis lá estão desde 1970. Eles só comunicaram sua estadia na ilha à Funai no ano de 1984, a partir do qual foram encontrados relatórios, como se especificará no decorrer deste trabalho.

Em 1984 moravam na ilha da Cotinga 57 Mbya-Guaranis. Em maio de 86 eram 150 e em julho de 1987, 220, ano em que aproximadamente metade dos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga se mudou para a aldeia de Bracui, no Rio de Janeiro. O primo de João da Silva, Argemiro da Silva, já morava em Bracui, mas como faleceu em 1984, vítima de atropelamento, seu filho convidou João para conhecer o local.

No quarto capítulo fica claro também que o recebimento de doações ocorre desde sua chegada e se estende até os dias de hoje. Mostra também várias iniciativas econômicas organizadas pelos não-índios, com o interesse de ajudar, como a criação de viveiros de peixes e camarões, e que não tiveram êxito uma vez que não fazia parte do que os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga precisavam naquele momento.

Eles solicitavam: barcas maiores para a travessia, nas quais pudesse ser transportada maior quantidade de balaies e outros objetos de artesanato; orientação técnica para manejo e plantio em pouco território, já que não tinham à disposição terreno suficiente para praticar as técnicas de seus ancestrais, que envolviam tempo de plantio e tempo de descanso. Essas solicitações são as mesmas de hoje.

No quinto capítulo apresento as trocas dos Mbya-Guaranis com Deus ou *Nhanderu*, o que insere uma análise comparativa do compadrio, conforme estudo de Lanna (1995) no Nordeste brasileiro, com a guardiania que se estabelece através de quatro deuses e as deusas suas esposas, guardiões na ilha da Cotinga. O capítulo mostra também que através da nomeação, que tem lugar na festa do milho, um Deus envia um nome para uma criança que será batizada, dá seu próprio nome e a torna “parente”. As características próprias dos deuses são transmitidas aos nominados. A nomeação organiza sua vida social e política, suas viagens, suas visitas de parentesco e orientam como deve ser a vivência de seu sistema.

No sexto capítulo, descrevo como se dá a demanda dos Mbya-Guaranis por objetos e mercadorias dos não-índios e seu fascínio pela cidade. Enfatizo que minha percepção não tem explicação no ponto de vista econômico, a exemplo do que comenta Gordon (2003) no caso dos Kayapó-Xikrins. Propus-me a entender qual o significado que os Mbya-Guaranis dão ao seu “consumismo” e o que eles “consomem” quando incorporam as mercadorias e alimentos produzidos pelos não-índios. O leitor encontrará uma importante distinção entre atividade e trabalho, definida pelos Mbya-Guaranis, bem como sua definição de sociedade atrevida, para caracterizar a moderna sociedade brasileira, e os valores simbólicos atribuídos a produtos como fumo e erva-mate, que são bem diferentes dos valores a eles atribuídos pelo mercado brasileiro ou capitalista.

No sétimo capítulo enfatizo a incorporação dos alimentos que são doados pelos não-índios. Primeiramente menciono os alimentos que são mais caros aos Mbya-Guaranis, como o milho, a melancia, a mandioca, entre outros, e depois me refiro à pessoa Mbya-Guarani que assim se torna através do nome recebido na cerimônia do batismo. Sua pessoa é feita por *Nhanderu* e constantemente construída na comensalidade junto ao fogo e na vivência comunitária dos Mbya-Guaranis do mesmo modo que eles fazem seu artesanato, de forma complementar. A questão da comensalidade mostra os limites e as “aberturas” dos seus circuitos de trocas. Primeiramente são os parentes de perto (ou consangüíneos) que a praticam juntos, tanto com a presença de alimentos que eles plantam quanto dos outros alimentos. Os “parentes de língua”, como eles denominam aos demais, também são convidados e deles os convites são aceitos. As “aberturas” incluem eventualmente não-índios nos quais confiam. Uma pessoa, parente “de perto” ou “de língua”, que não é digna de confiança, como alguém que consome bebida alcoólica, não é chamada por ninguém para partilhar das refeições dos demais.

Embora não se misturem com os não-índios pelo casamento, ao ingerirem alimentos doados pelos não-índios, misturam-se com eles, o que não teria sido desejável se pudessem cultivar a terra e dela colher a totalidade de seus próprios alimentos. Entram em negociação com *Nhanderu* e tomam a iniciativa de que aqueles que os doaram façam parte de seu corpo social de algum modo, seja pela própria oferta de alimentos, seja por outras iniciativas, como assessorá-los no que eles precisam conquistar da sociedade não-indígena, ou seja, como lembra Baudrillard (1991), o consumo é uma troca (de significados). “Não há consumo por causa de uma necessidade objetiva de consumir (...). Há uma produção social, um sistema de troca, de materiais diferenciados, de um código de significados e valores constituídos. A funcionalidade dos bens vem depois”.

Termino falando da reciprocidade que impele os Mbya-Guaranis a tomarem duas iniciativas: seu ato de pedir possibilita o dom, mas, além disso, ao pedirem, fazem com que os lojistas entrem na sua lógica de reciprocidade (mãos estendidas). Se eles têm sobrando, o que sobra é de quem ainda tem fome. Mas não é só a fome física que está em jogo como também das relações, pois que eles trocam visitas, amabilidades, presentes (Mauss, 2003), diversidade.

Ao se relacionarem com os não-índios nas vendas de artesanato, na compra de alimentos e de outros objetos, é outra lógica que está envolvida que não é a lógica da sociedade “atrevida”, como eles dizem, ou capitalista. É a lógica Mbya-Guarani que dá

sentido próprio aos objetos adquiridos ou ao artesanato vendido, à doação solicitada ou à doação que chega sem ser pedida.

A denominação Mbya (s) ou Mbya-Guarani (s) levou em consideração a opinião do professor Dionísio.

2 TRAJETO DA PESQUISA E CONTEXTO ETNOGRÁFICO

Desde que troquei o trabalho jornalístico a serviço de empresas ou instituições pelo trabalho jornalístico profissional autônomo no qual eu pudesse escolher meus temas de reportagens, um objetivo, que acalentava desde a infância, estava prestes a se realizar: conhecer os índios. Eu os procurava bem longe de Curitiba, na Amazônia talvez, mas sem deixar de buscá-los por perto. Eu queria fazer uma reportagem e compreender sua vida.

Era junho de 2003, um dia de sol. Meu esposo Jorge Queiroz e eu ganhamos duas passagens até Paranaguá em viagem de trem. No Centro Histórico de Paranaguá, foi possível vê-los próximo ao mercado do café; aguardavam a barca para retornar para suas aldeias. Aproximei-me e perguntei-lhes se consentiam que eu fizesse uma gravação e algumas fotos. À sua afirmação, disse que era jornalista e que queria ouvi-los. Soube que eram índios Mbya-Guaranis e que falavam Guarani em seu dialeto Mbya e Português. Meus primeiros interlocutores bilíngües foram Nelson Ortega, de Guaraqueçaba, e Livino Euzébio, da ilha da Cotinga. Com eles estava Pedro Martins, da Aldeia Canta-Galo, Rio Grande do Sul, que veio com o pai, Rosalino Martins, para visita.

Nelson Ortega contou que “tempo atrás não era assim, mas agora tem que trabalhar com artesanato para poder arrumar comidinha para nossos filhos, para sustentar... o jeito é esse. E muitas vezes não dá”. Por isso estava fazendo um curso em Guaraqueçaba e se preparando para trabalhar no turismo. Como funcionaria? Ele explicou: “Quando o turista vem, levo-o e mostro como é que o índio faz e como não faz. Esse aí é meu trabalho. Eu sou índio puríssimo. Se o turista vai lá, sem nada ele não pode chegar. Tem que comprar as coisas que nós temos, porque o trabalho é de artesanato”.

Nelson lamentou que, sempre que ia a Paranaguá, vendia as peças de artesanato para as lojas, mas vendia “baratinho”. Disse que os filhos estão sendo preparados para fazer artesanato, porque, além de estudarem na aldeia, “Guarani tem que trabalhar”. Livino acrescentou que precisavam de madeira “para fazer a casa, essa coisa para gente se colocar melhor”.

Depois de exporem um pouco de sua realidade, como sujeitos que são dos contatos com os não-índios, Livino, o mais velho, disse-nos: – “Vão lá na aldeia da Cotinga ver como nossas casas precisam de reparos. Levem biscoitos para as crianças, roupas, calçados”. Ali começavam trocas muito significativas, para além das necessidades materiais.

FIGURA 3 – PRIMEIRO ENCONTRO COM OS MBYA-GUARANIS EM PARANAGUÁ – JUNHO DE 2003



Fonte: Foto de Jorge A. de Queiroz e Silva (Cotinga, junho de 2003).

Naquele dia, em Paranaguá, comecei a entender que os Mbya-Guaranis são dinâmicos em deixar sempre um novo encontro “engatilhado” e, se eu pensava que estava agilizando alguma coisa para minha reportagem, como de fato a fiz para o jornal *O Estado do Paraná*, para o qual escrevo, outra coisa bem diferente estava acontecendo. Resolvi dar continuidade.

Era o mês de outubro. A partir de Curitiba, o que nos distancia fisicamente dos Mbya-Guaranis é uma hora e meia de ônibus, mais o deslocamento da rodoviária de Paranaguá até o Iate Clube, a espera do horário da barca e 30 minutos de travessia para a ilha da Cotinga, que está separada da cidade de Paranaguá por uma ponta de mar cujas águas se misturam ao rio Itiberê que passa ao lado da cidade. A travessia de voadeira, canoa menor conduzida por particulares, leva de 15 a 20 minutos.

Providenciamos biscoitos e fomos à ilha da Cotinga. Lá moravam 40 crianças e 30 adultos. Chegamos bem cedo. As crianças de Darci e Isolina, que viviam próximo do local de chegada, receberam-nos contentes e nos conduziram aos seus pais que tomavam chimarrão ao redor do fogo junto com suas 10 crianças. Como os interlocutores do primeiro encontro falavam em português, não pensávamos que, na ilha da Cotinga, nem todos assim se expressavam. As mulheres falavam poucas palavras em português, enquanto os homens, algumas meninas ou jovens conheciam um pouco mais. Conversamos, fotografamos e uma menina de oito anos nos conduziu até a próxima família, pois queríamos conhecer a todos os

que lá estavam. Assim, cada família enviava uma criança a nossa frente para visitarmos a próxima família.

Como gostam muito de posar para fotografias, em cada encontro não podia faltar o momento das fotos, como estas do segundo encontro, entre outras de artesanato e afazeres do cotidiano, que serão mostradas posteriormente.

FIGURA 4 - FAMÍLIA DE LIVINO DIANTE DA CASA QUE PRECISAVA DE REPAROS - 2003

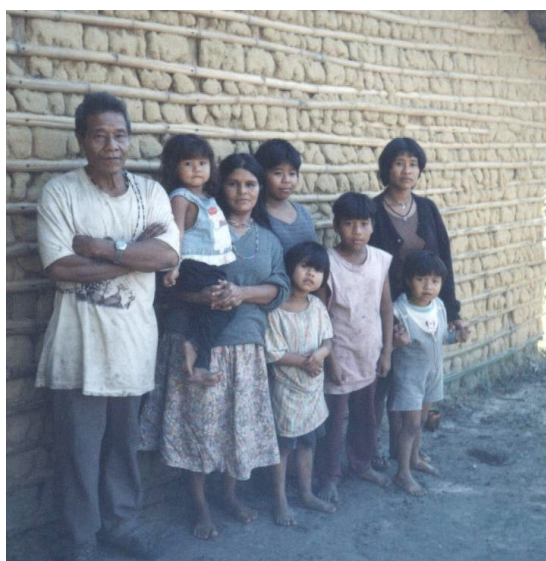


Fonte: Autora.

Reencontramos com satisfação o índio Livino que preparava taquaras para a fabricação do artesanato. As mulheres trabalhavam na confecção de cestos, e os homens faziam arcos, flechas e bonecos artesanais, entre outros. A matéria-prima era coletada nas áreas da mata. Na casa do cacique, foi-nos apresentado o Cd *Cânticos Eternos Guarani*, gravado a partir da iniciativa do Instituto *Nhemboete* que reúne corais de aldeias de várias localidades brasileiras, o qual passou a fazer parte dos principais momentos de produção do texto da dissertação. O cacique estava participando de encontros fora da aldeia e, de imediato, entendi que se responsabiliza pelas relações externas.

Conhecemos o pajé⁵ Faustino, com 78 anos. Ele vivia com a família numa casa de reza feita de pau, taquara e barro, coberta de folha de palmeira. Ele contou que fazia 48 anos que havia se entregado a *Nhanderu*. Disse: ‘Sou pajé, faço oração. Quando alguém tem doença me procura aqui’. Complementou que pede a *Nhanderu* para salvar os doentes, mas quando vê que com oração ou remédios caseiros não consegue sua cura, encaminha-os para a farmácia.

FIGURA 5– FAMÍLIA DO FAUSTINO DO LADO EXTERNO DA CASA DE REZA –2003



Fonte: Autora.

O pajé contou que os ancestrais ‘viviam no mato porque naquela época não faltava comida. Matavam os bichinhos com flecha ou preparavam uma armadilha. Agora não tem jeito de fazer isso. Não tem bichinho quase’. Para suprir esta falta, começaram a criar patos e galinhas. Algumas famílias os deixam presos, outras os soltam no pátio, especialmente quando têm filhotes, aonde convivem pacificamente com cães e pessoas.

Ele explicou também: ‘O que está faltando para nós é comida, roupa, calçado, agasalho. Para sobreviver e dar comida às crianças, vendemos em Paranaguá, mas é muito pouco, preciso muito pouquinho, vendemos o balaio por R\$ 4,00, dá para comprar só picolé para as crianças’.

⁵ No decorrer desta dissertação utilizo em geral o termo pajé, da mesma forma que cito seus nomes em português, porque é assim que os Mbya-Guaranis falam do seu líder religioso aos não-índios. A origem do termo, segundo o professor Dionísio, teria ocorrido após o término de uma guerra entre não-índios do Paraguai e Guaranis. Como estes venceram a guerra, os não-índios se dirigiram ao seu chefe e lhes disseram: pajé = ter feitiço, ou: eles têm feitiço, eles têm pajé. Os Mbya-Guaranis utilizam internamente o termo *xeramoi* (i com til no original), que quer dizer ‘meu mais velho, meu avô’, que significa o respeito pelo mais velho da aldeia. Chamam-no também *Yvyra ija*, o sabedor.

É desse contexto que surgiu a problemática do presente trabalho que impulsionou os primeiros questionamentos: Qual é o significado dado pelos índios Mbya-Guaranis da ilha de Cotinga ao alimento “doado” pelo não-índio para complementar sua economia? Como os índios organizam sua economia, como se utilizam do comércio com os não-índios e dos meios de sobrevivência conseguidos por meio dos não-índios, para os fins deles, e o que eles acham disso? Como ocorre a dinâmica da situação de contato com os não-índios? Isso, como diz Sahlins (1997), no contexto de um povo que sobreviveu fisicamente ao assédio colonialista e que não foge à responsabilidade de elaborar culturalmente o que lhe foi aplicado, pois que “eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (Sahlins, 1997, p. 52).

No decorrer de novembro de 2003 falei diversas vezes com o cacique Nilo pelo celular, o que se repetiu nos meses de dezembro e janeiro de 2004.

Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), em 2004, com um projeto de pesquisa voltado aos Mbya-Guaranis da Cotinga, mas eu ainda não sabia se poderíamos permanecer um tempo na aldeia, nem se haveria um lugar para ficarmos e não havia exposto formalmente minha proposta ao cacique Nilo. Digo poderíamos porque meu esposo, que é da área de história, logo se animou em me acompanhar nesse processo e isso se refletiu positivamente na aldeia, por valorizarem a vida familiar.

O cacique fez questão de fazer coincidir nossa terceira visita com o dia em que havia um almoço festivo, preparado pela Funasa, para o vice-cacique Jair, o irmão do Nilo, que estava de aniversário. Era 28 de fevereiro de 2004. Ele quis que as crianças e adolescentes nos apresentassem seus cantos e tocassem seus instrumentos e explicou com voz alegre ao telefone: eles vão apresentar a “hossa cultura”. A letra fala do louvor a *Nhanderu*. Percebi que a música e *Nhanderu* são muito importantes para eles.

Ao chegarmos, observamos que havia uma movimentação diferente. A construção das casas de alvenaria havia começado como cumprimento de promessa do governo de Jaime Lerner e prosseguia no governo de Roberto Requião.

Fomos ao seu encontro com alimentos e roupas. Como eu já sabia o nome de pelo menos um membro da família, cada uma recebeu um pacote de roupas com seu nome escrito. Isso os deixou muito alegres. As crianças corriam para contar para seus pais, as mães chegavam até onde estávamos para agradecer.

O cacique havia saído. Enquanto o aguardávamos ficamos conversando com aqueles que se aproximavam. Depois eu fui chegando nas casas. Algumas mulheres me chamavam para que eu entrasse em suas casas e comprasse colares. Esse foi o caso de Anita, esposa do Jair. Seu filho pequeno logo foi me abraçando. Aliás, um detalhe importante, Anita nunca tinha se visto em uma fotografia. Ao lhe entregarmos a foto, feita na visita anterior, levou um susto.

Dinarti, que morava em Piraquara, tinha chegado havia poucos dias na Cotinga. De longe observava o movimento. Fui falar com ele sobre como era o dia-a-dia na aldeia e como faziam quando faltavam alimentos. Explicou-me que há um consenso comunitário que afirma o dever de todos quanto ao trabalho, quanto às orações e quanto a olhar para as necessidades dos outros, não somente para os parentes, mas para todos os que moram na aldeia, o que é explicado em detalhes no decorrer da dissertação.

Os adolescentes me falaram de seu estudo, do furo na orelha e de suas namoradas. O Jorge, meu esposo, e o pajé Faustino conversavam. O pajé vestiu a camiseta que lhe entregamos e mostrava-a aos demais, sorrindo e andando de um lugar para outro. Aproximei-me. Ele passou a falar das orações na casa de reza e perguntamos se podíamos assistir. Ele respondeu que a oração mais demorada ocorria às quintas-feiras. Como a oração ocorria à noite, perguntei se podíamos trazer uma barraca para acampar. Ele disse que sim, mas que de dia tinha tanta botuca (um tipo de mosca cujo ferrão atravessa a roupa e alcança a pele, deixando sua picada muito ardida) e de noite tanto mosquito que, para dormir, só com fogo aceso.

Desde o primeiro encontro com os Mbya-Guaranis foi possível perceber que eles estão sempre recebendo visitas e sempre saindo para visitar. Neste dia estava presente Alcides, o cacique de outra aldeia que fica no Superagüi. Ele tinha estado em Curitiba, representando as aldeias indígenas Guaranis do Paraná, e havia ficado lá porque não tinha carona para voltar. Estava hospedado na casa do pajé Cristino (conhecido também por Jorge) que é o “velho pai do Jair e do Cacique”, disse Alcides. Quem determina qual é a casa em que o visitante Guarani fica é o cacique.

Segundo Alcides, a vida de índio está muito difícil:

Não tem mais lugar para morar, mata não tem mais porque o governo já vendeu tudo para o pessoal, terra sem dono não tem mais agora... época de anos atrás andávamos tranqüilo, mato tranqüilo, mas hoje nós estamos muito apertados ali, temos que lutar para conseguir... lá em Superagüi a terra não está demarcada porque é parque nacional. Tem que lutar ainda. Temos que cobrar. O governo prometeu e não demarcou.

FIGURA 6 – CACIQUE NILO E SUA ESPOSA ROSALINA – 2004



Fonte: Autora.

Dali a pouco a barca trouxe Nilo com sua esposa Rosalina e duas primas que haviam chegado de São Paulo. Nilo cumprimentou-nos e disse que iria até sua casa, pois não estava muito bem. Avisaria-nos logo que possível para a apresentação das crianças. Ficamos por ali conversando. O churrasco já estava sendo preparado.

Algum tempo depois chamaram-nos para que chegássemos junto à casa de reza. Os membros do coral e os tocadores de bumbo, rabeca e violão já estavam lá. Apresentaram diversas canções.

FIGURA 7 – DANÇA DOS COMPONTES DO “CORAL” E OS INSTRUMENTOS BUMBO, VIOLÃO E RABECA – 2004



Fonte: Autora.

Aquela música tocada, dançada e cantada, junto à casa de reza e no meio das árvores verdes, tinha realmente um sentido especial pela compenetração com que o faziam. Terminada a apresentação, entregamos os doces para o cacique distribuir. Como o almoço ia demorar, ele distribuiu na hora. Chamou-me a atenção sua expressão ao abrir os pacotes. Ele ria e mostrava para os demais e todos riam enquanto degustavam os doces. Também ríamos. O riso deles era contagiante.

Chegamos, depois, a um momento mais formal, o da entrevista. Primeiro o cacique comentou brevemente o sentido das canções. Depois disse que estava à procura de não-índios para que os ajudassem, não só com os alimentos, mas também tornando acessível sua locomoção no mundo não-índio. Expôs a importância de falar de sua “cultura” e perguntou se eu poderia ajudar nisso.

Respondi que estava estudando e que eu havia escolhido pesquisar os Mbya-Guaranis. O que ele achava disso? Ele abriu bem os olhos, sorriu e disse: “Mas é muita coisa que você vai ter que estudar, vai ter que vir aqui muitas vezes para dar conta”. Ficou claro novamente que o cacique cuida das relações com o exterior.

Ao perceber que era possível realizar minha pesquisa e que isso era importante para eles, me senti intimamente contente, mas ainda me era desconhecido como na prática isso aconteceria. Perguntei: como vamos fazer se precisarmos ficar aqui umas semanas? Ele disse: “Vocês precisam de uma casa para ficar, assim como cada família aqui tem a sua. Precisamos pensar. Não temos casas vazias”.

O professor Dionísio, que havia tocado rabeca e nos ouvia um pouco mais afastado, aproximou-se e comentou a respeito da minha pesquisa: “Acho interessante porque ficamos muito afastados dos não-índios. A maior parte das pessoas até acha que aqui no litoral não existe índio”. Ele relatou entusiasmado que acompanhou a equipe da TV Cultura em todo o Paraná para gravar uma fita sobre a vida Guarani. Perguntou se eu queria uma cópia e que iria ver se conseguiria.

A essa altura das conversações, a mesa na aldeia já havia sido montada sobre três tonéis, perto da escola. Chegamos, sentamo-nos em tocos de árvore e nos ofereceram lingüiça. A barca chegou.

FIGURA 8 – ESCOLA DA ILHA DA COTINGA



Fonte: *Rotary Club* de Curitiba, por intermédio de Leonilda Enke (1990).

Diversos telefonemas marcaram o tempo que passou desse dia até a próxima ida, que ocorreu no feriadão de novembro de 2004. Combinamos com o cacique que íamos para lá. Ele não disse nada quanto ao local aonde iríamos ficar. Resolvemos levar barraca, sacos de dormir e enlatados. Chegamos com chuva. Intimamente me questionava: Como iríamos ficar bem na barraca se tudo já estava tão molhado? E se minha respiração trancasse devido à bronquite? No entanto, havia uma surpresa ao chegarmos. Numa casa recém-construída havia um quarto pronto e uma cama que era ocupada por um carpinteiro de Curitiba. Era feriado e ele não apareceria. Banheiro e chuveiro ficavam a 10 metros. Melhor impossível. Fiquei radiante porque podia me dedicar mais plenamente à pesquisa. A comunidade decidiu que deveríamos pagar a diária de R\$ 10,00.

Depois participamos de uma reunião em que estavam presentes o pajé Cristino, cuja família é a maior da ilha, o pajé oficial, Faustino, e o cacique Nilo. Faustino se manteve em oração. Cristino disse que enquanto fazia sua oração, antes, teve certeza de que poderíamos permanecer o tempo que fosse necessário. Ele estava emocionado e, sorrindo muito, começou a falar alto como se estivesse fazendo uma oração: “*Nhanderu* me disse que é bom que vocês estejam aqui”.

Uma vez instalados, todos queriam nos visitar, alguns para vender seus produtos, outros para nos conhecer. Conversamos com praticamente todo mundo e aceitamos convites para ir às suas casas. Nossa conversa, como ocorre nos meses de novembro e dezembro, foi

intercalada por muitas picadas de botucas que nos atacavam bem mais do que a eles, motivo pelos quais riam de nós e diziam: ‘Ei, elas gostaram de vocês e vão esquecer de nós’.

Nos diálogos, observei que não são somente bilíngües (português e o dialeto Mbya-Guarani), mas alguns são trilingües, pois os chegados da Argentina falam em espanhol além das duas línguas e existem outros que aprendem o inglês. Ao perceber que eu estava em desvantagem na capacidade de diálogo, matriculei-me no curso de Guarani na Universidade Federal do Paraná (UFPR). No entanto, ali é ensinado o Guarani moderno falado no Paraguai, não o Mbya-Guarani.

Aprendi diversas palavras na aldeia e num dicionário que descobri na internet (Dooley, 1998). Por exemplo, enquanto comíamos *mbojape* ou bolo de milho na casa de alguém, eu, que já tinha umas três ou quatro palavras memorizadas, pronunciava uma delas em voz alta. Era aquele susto. Como eu sabia aquilo? Então eu dizia: já sei o que significa, mas quero saber da explicação de vocês. Todos se animavam a explicar, cada qual de seu jeito e a conversa era muito proveitosa e ia longe.

Aliás, eu não me sentia confortável de, mesmo assim, não poder acompanhar a totalidade de seus comentários, principalmente quando conversavam conosco em português e simultaneamente conversavam entre si em Mbya-Guarani. Combinei um dia com o Jorge de fazer o mesmo só para ver o jeito deles. Conversávamos animadamente com eles e de repente passamos a conversar entre nós em outra suposta língua. Eles perceberam que estavam falhando conosco. O cacique disse: ‘Vocês nos pegaram... Como é ruim não saber o que falam... o que estão falando?’ Por outro lado, valorizam o fato de eu estar estudando o Guarani ou Mbya-Guarani para compreendê-los melhor, pois entendem que falar sua língua é uma das formas de possuir a alma Guarani, mesmo por parte dos não-índios.

Com isso, embora não tivesse a compreensão total das suas conversas em momentos importantes de reunião dos parentes junto ao fogo, passei a conhecer as palavras-chave. Através destas desenvolvi um diálogo de melhor qualidade da compreensão Mbya-Guarani e acompanhei melhor seu cotidiano.

Dali para frente, as visitas prosseguiram em feriados e/ou finais de semana. O cacique foi orientado por Cristino para nos solicitar erva e fumo, quando fôssemos novamente, o que marca a confiança e a proximidade, pois erva-mate e fumo são utilizados especialmente em seus rituais na casa de reza, embora sejam utilizados também durante o dia.

Nos feriados tínhamos um lugar para ficar, mas chegaria o momento em que somente os feriados não seriam suficientes para a pesquisa. Era preciso de mais tempo e isso ocorreria nas férias de 2004 (final de dezembro de 2004 a janeiro de 2005 no total de 23 dias). Conversei com o cacique que disse que o quarto estaria à disposição. Providenciamos fogão portátil, lanterna, velas (lá não tem energia elétrica), enlatados e o que precisaríamos para ali ficar durante este tempo, lembrando que a barca do Iate Clube, que no levou, só nos buscaria na data marcada. Desta vez não levamos barraca e saco de dormir, pois contávamos com o quarto no qual ficamos antes. Levamos nossa contribuição em fubá e roupas para homens e mulheres.

Ao chegarmos para essa temporada, ocorreu que o cacique se esqueceu de pedir a chave para o senhor que ocupava o quarto em que ficaríamos, ou seja, não tínhamos onde ficar, e a aldeia estaria mais cheia do que nunca por ocasião das visitas de Natal. Chovia. Nossas bolsas estavam molhadas. Apoiamo-nos algumas horas na casa de Dinarti e Maria até saber o que fazer. Havia uma casa fechada, que tinha a parte de banheiro de alvenaria. Pertencia ao índio Marcos Pedro (Terena), funcionário da Funai, que atualmente atende em Paranaguá. Costuma alugá-la, mas estava fechada e tinha frestas e buracos porque já não recebia reparos há tempo. Era a única alternativa. O cacique telefonou para o Marcos. Ele concordou e cobrou o aluguel de R\$ 80,00.

Entramos e desde logo percebemos que iríamos viver em companhia de diversos pequenos animais, como baratas roedoras, ratos, lagartixas gigantes. Mas isso não era nada, o mais complicado mesmo eram os mosquitos miúdos, que lá são chamados de corvin, e os pernilongos. Apesar de nos termos prevenido com produtos que os afastam, seu efeito era pequeno diante de tamanha quantidade. Dezenas de baratas rondavam os suprimentos alimentares. Era preciso cuidar.

Dormíamos em cadeiras dessas de praia, que levamos para sentar, e tínhamos que colocar o corpo todo sob o lençol, inclusive a cabeça e a boca. Nem uma parte do corpo podia estar descoberta. Achávamos tudo aquilo muito engraçado. Estava muito quente. Dormíamos pouco à noite, mas recuperávamos um pouco após o almoço. Na parte da manhã, as visitas chegavam sempre, mas quando eu não agüentava de sono, fechava a porta em algum intervalo e cochilava uns minutinhos e, assim, aproveitava melhor o tempo depois. E foi nessa casa que tive a oportunidade de observar melhor a riqueza da vida Mbya-Guarani, pois a casa é uma das mais próximas do local da chegada, e o movimento da aldeia, em diversos momentos do dia, passa por ali.

Na parte da tarde, levávamos algumas cadeiras para debaixo de uma grande árvore próxima do mar. Que paisagem magnífica! Seguidamente passavam barcos coloridos em direção a Guaraqueçaba e pescadores artesanais com seus barcos de pesca. Debaixo desta e de outras árvores ocorreram momentos de muita importância, para não dizer significativos, marcados por trocas interculturais. E quando os visitamos em suas casas, sempre marcando antes a seu pedido, eram muito gentis. Mas, como eles dizem, é preciso ter paciência com Guarani para fazer qualquer programa. Guarani é calmo e faz as coisas no seu ritmo.

Nas estadias posteriores, já com todas as casas construídas, o espaço aumentou. Passamos a contar com uma casa inteira para nós, disponibilizada por Márcia, e, agora, sem cobrança de aluguel. Deixamos contribuição de R\$ 20,00 em dinheiro cuja finalidade é a visita a parentes, e roupas. Para a comunidade, oferecemos fumo, erva-mate e duas rabecas e as fotos da visita anterior.

Em 2005 tive uma série de outros contatos com os Mbya-Guaranis: acompanhei Nilo e Antonio Muller (da Ong *Mbaraete*) na Secretaria da Cultura em Curitiba quando recebia de volta o artesanato que sobrou das vendas e o dinheiro do que havia sido vendido (R\$ 50,00); fui a Morretes, Guaratuba, Guaruva e Paranaguá investigar sobre a plantação de banana orgânica, a seu pedido, pois muitos pés de bananeira morreram na ilha. Estive com a Secretária Estadual da Cultura, Vera Mussi, para lhe falar sobre a regração de Cd. Realizei diversos contatos para viabilização de projeto de encaminhamento de carta para solicitação de verba no exterior, através de Irani Bomfim Costa Marbler Krottemberg, que havia estado na ilha e que se ofereceu para ajudar, mas que depois não deu continuidade; visitei o professor Dionísio que estava participando de uma das etapas do curso Magistério em Curitiba em julho de 2005.

Os Mbya-Guaranis, que falam “belas palavras”, que ampliam suas alianças pelo parentesco, que incluem os não-índios em seu “jeito de ser” pela economia, e que “negociam” inventivamente com seus deuses, a cada dia, elegem não-índios para que agilizem seu acesso na sociedade capitalista ou “atrevida”. Quem diria... bem ao contrário do que acham que fizeram e fazem os “colonizadores”.

Os Mbya-Guaranis esperam que essa dissertação se torne livro e possa ser vendido junto com seu Cd. Eles gostam de ouvir alguns trechos da pesquisa e também aquilo que outros Mbya-Guaranis contaram para outros pesquisadores e o que eles escreveram.

Nos próximos capítulos será realizada breve contextualização Guarani e em seguida serão relatados detalhes do cotidiano, de sua vida política, econômica, social e de parentesco, entre outros aspectos.

3 NOTAS DE CONTEXTUALIZAÇÃO GUARANI

Muito se tem escrito sobre os Guaranis nos séculos passados e nos dias atuais. Neste capítulo não se tem o objetivo de fazer um histórico, por breve que seja, mas somente de expor algumas notas que facilitem a contextualização do leitor quanto aos Guaranis, conhecidos também como índios ‘históricos’.

Melià, Saul e Muraro (1987) referem que os Guaranis estiveram presentes nas etnologias de conquista e missionária, nos textos dos clérigos e franciscanos, dos jesuítas, dos viajantes, dos demarcadores e, especialmente, na etnologia antropológica. Os autores destacam escritos do período que vai de Curt Nimuendajú a Cadogan, coleções etnográficas, a antropologia aplicada à educação e à defesa da terra, monografias etnográficas, discurso etnológico, etnologia etno-histórica, documentos, a história, a arqueologia a etno-história, entre outros itens importantes.

Na Geografia da América, o idioma Guarani dá nome aos rios, montanhas, cidades e localidades, entre outros. ‘La unidad e la lengua, que eran y es profunda, eran la expresión cultural más vigorosa de la unidad social y espiritual de la vasta y dispersa raza que la hablaba’. (Peralta, 1950, p. xi).

Nos séculos XVI e XVII os viajantes de expedições de conquistas realizadas por espanhóis e portugueses observaram que algumas sociedades ocupavam grandes porções de territórios, que atualmente são ocupados pela Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai, que se tornaram conhecidas pelo nome de sociedades Guaranis. H. Clastres (1978, p. 8) refere que o território Guarani, no século XVI, limitava-se ao norte pelo Rio Tietê, a oeste pelo Rio Paraguai. ‘Separado deste bloco pelo Chaco, situava-se outro povo Guarani, chamado chiriguano, próximo às fronteiras do império Inca’. ⁶

Carvalho (1981, p. 2) observa que ‘em deslocamentos sucessivos por todo o século XIX e meados do século atual, os Guaranis foram se espalhando pelos atuais estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e essa dispersão se encontra ligada a um conjunto de causas múltiplas que podem genericamente ser atribuídas às condições espoliadoras que caracterizam a sociedade nacional’.

⁶ Ver também Viveiros de Castro (1987), Chamorro (1999), Ladeira (2001), Mello (2001), Darella (2004), Assis & Garlet (2004), Noelli (2004).

Monteiro (1992) refere que esse grande território ocupado pelos Guaranis, no século XVI, não era ocupado de modo homogêneo, pois viviam nas florestas tropicais e subtropicais, no litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai-Uruguai.

Há mais de 2000 anos os Guaranis ocuparam as selvas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Uruguai Médio. Não se dedicavam exclusivamente à caça e à pesca, mas eram excelentes agricultores. (Melià *apud* Brighenti (2005).

No grande território, os Guaranis “formavam aquilo que os missionários espanhóis chamaram de conjuntos territoriais ou províncias. Esses conjuntos territoriais mantinham estreita comunicação, ligavam-se por diversos caminhos amplamente povoados, destacando-se na historiografia o *Peabiru*”. (Brighenti, 2005, p. 6).

As sociedades Guaranis mantiveram sua unidade no contexto de quatro transformações históricas que ocorreram em seu interior, conforme indica Matlenzo (2003). No primeiro momento, a invasão de seu território, no tempo da colônia, estendendo-se no surgimento das repúblicas até os dias de hoje. Os invasores entraram em seus territórios, causaram genocídios e exílios. Isso aconteceu no passado e continua até os dias atuais, nas invasões dos territórios tradicionais indígenas.

No segundo momento, as práticas missionais da época da colônia e do início da república, cuja missão era reduzir as sociedades indígenas a povo. Os Guaranis, que eram tirados de seus territórios, encontravam ali um local que os protegia da morte, mas a prática religiosa era muito diferente de seu *nhandereko*. No entanto, era também a oportunidade que tinham de apropriar-se das potencialidades econômicas oferecidas pela missão. (Melià, 1988). Mas nem todos ali permaneceram. Clastres (1978, p. 30) destaca que os *caaiguás* ou *cainguás*, termo que significa gente da floresta, fugiram dos jesuítas e colonos para conservarem sua autonomia. “Descendem dos *cainguás* os *mbiá*, *chiripa* e *paim* – que vivem no Paraguai até hoje”. Ladeira (1992) também indica os Mbyas como um destes grupos.

No terceiro momento, o surgimento dos estados nacionais. Os Guaranis perderam seu território tradicional e tiveram que passar a viver na periferia dos novos estados nacionais, naturalizados como argentinos, bolivianos, paraguaios e uruguaios. Nimuendaju (1982, p. 244) refere que a intenção era acabar com os índios para evitar que eles acabassem com a civilização.

No quarto momento, o encontro dos Guaranis com as sociedades contemporâneas, traumatizadas especialmente com a 2.^a guerra mundial, que desenvolvem nova consciência

em relação aos Guaranis e novos olhares e descobertas dos seus textos sagrados e de outras riquezas de sua religião.

Schaden (1962, p. 9) refere-se aos dialetos do idioma Guaraní falados pela “maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas em terras de bacia platina, estreitamente afim ao linguajar das chamadas tribos Tupis, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior”. Destaca os Guaranis do Brasil Meridional, divididos em três grandes grupos: os Nhandevas (aos quais pertencem os Apapokúva e que também são chamados de Ava-Chiripas, Ava-Guaranis ou Ava-katu-etes⁷, Kaiowas e Mbyas, com diferenças lingüísticas e peculiaridades na cultura material e não-material.⁸

Segundo Garlet e Assis (1998, 9-10), os indivíduos pertencentes à etnia Mbya nos três estados do Sul do Brasil compunham aproximadamente 2.640 indivíduos, em 1998, distribuídos em 549 famílias. “A situação fundiária no Brasil meridional é um dos aspectos mais impactantes e reveladores deste levantamento. (...) Os números atuais, mais que um diagnóstico, são testemunhos de toda uma trajetória histórica de esbulho territorial e da sistemática negação ao direito básico a ter seus espaços garantidos”.

3.1 O LITORAL E O TERRITÓRIO MBYA-GUARANI NA ILHA DA COTINGA

A estreita faixa litorânea paranaense, localizada a leste da Serra do Mar, abrange a planície litorânea e a zona montanhosa. A planície litorânea tem largura entre 10 a 50 km, que chega a atingir 50 km da Baía de Paranaguá. É constituída por formações arenosas, paludais, terrestres, manguezais, aluviões terrestres. A zona montanhosa, que é grande parte do litoral, compõe-se de terrenos acidentados, montanhosos, trechos ondulados e morros isolados. No oceano são vistas ilhas rochosas formadas por picos mais elevados da região submersa. Segundo Maack (1968), o clima é tropical, superúmido, com temperatura média superior a 18°C no mês mais frio, não tem estação seca e nem geadas.

O litoral paranaense é considerado um dos menores do país, Nascimento Júnior (1980) exalta sua natureza. É formado por cinco baías: Paranaguá, Antonina, Laranjeira, Pinheiros e Ibupeva.

⁷ BARTOLOMÉ (1991) citado por ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001, p. 17.

⁸ Ver também comentários de Ciccarone (2001).

A baía de Paranaguá foi apresentada pela primeira vez na xilogravura de Hans Staden, em 1556. Ele apresenta o canal do Superagüi, a ilha das Peças, representada como península, e mais três ilhas que podem se identificadas como a do Mel, a da Cotinga e a Rasa da Cotinga (MAAK, 2002, p. 62).

FIGURA 9 – BAÍA DE PARANAGUÁ REPRESENTADA PELA PRIMEIRA VEZ EM MAPA NUMA XILOGRAVURA POR HANS STADEN EM 1556



Fonte: Krueger, Soares, Carrilho (1998).

Bem mais tarde convencionou-se chamar de Baía de Paranaguá ao complexo das baías de Paranaguá, Antonia, município de Antonina, e Laranjeiras, município de Guaraqueçaba. (Kramer, 1983).

FIGURA 10 – BAÍA DE PARANAGUÁ



Fonte: Soares e Lana (1994).

Paranaguá limita-se com os municípios de Guaraqueçaba, Antonina, Morretes e Guaratuba e abrange a área de 802 km². Sua atividade maior é o porto, situado no interior da baía de Paranaguá e que tem boas condições de atracagem, mas se encontra distante da entrada da barra. (Kramer, 1983).

Quem chega hoje à ilha da Cotinga, depois de ler seu registro na história do Paraná, não pode deixar de perceber a inversão que ocorreu. Quando os europeus chegaram na área hoje denominada baía de Paranaguá, o continente estava repleto de índios. Segundo Santos (1952), em 1617, Gabriel de Lara chegava na região com a finalidade de faiscar ouro. Juntou-se à família espanhola Peneda e juntos fundaram, na ilha da Cotinga, um pequeno povoado onde estariam protegidos contra os ataques dos índios Carijós.⁹ As ruínas e os pilares de povoação ali existentes são indicados pelas empresas de turismo¹⁰ como vestígios do início do povoamento de Paranaguá.

FIGURA 11 – RUÍNAS DAS CONSTRUÇÕES ANTIGAS NA ILHA DA COTINGA



Fonte: Projcotinga (2003).

Nascimento Junior (1980, p. 11) relata que o primeiro povoado do Paraná foi “Nossa Senhora das Mercês da Cotinga”, constituído com a chegada dos “degredados” ou náufragos das expedições realizadas entre 1501 e 1514. Eles partiram de Cananéia em pequenas embarcações e foram conduzidos pelos índios até à ilha na qual permaneceram por quase 20 anos e depois, conforme foram fazendo amizades com os índios carijós, se transferiram às margens do atual rio Itiberê.

⁹ Ver comentários sobre os Carijós em Ladeira (1994); Chamorro (1999); Litaiff e Darella (2000); Rodrigues (s.d.), disponível em: <<http://br.geocities.com/lviz56/hipotese.pdf>> Acesso em 23 set. 2005, entre outros autores.

¹⁰ SECRETARIA DE ESTADO DE TURISMO. **Paranaguá. Disponível em:** <http://www.pr.gov.br/turismo/turismo_mun_paranagua.shtml> Acesso em: 4 jun. 2006.

Ali havia água, terreno ser fértil e as embarcações ficavam protegidas dos ventos e dos inimigos. Nas margens dos rios descobriram muito ouro, o que contribuiu com o povoamento e Paranaguá tornou-se um ponto de propagação das bandeiras. Foi construído o atracadouro, que recebeu o nome de Porto de Nossa Senhora do Rosário de Paranaguá, entre muitos outros, até que no final do século XIX houve a mudança do porto para a baía de Paranaguá. (Tramujas, 1996; Morgenstern, 1985).

A ermida de N. Senhora das Mercês na Ilha da Cotinga foi construída em 1677. O Provedor das minas de prata, capitão Manoel de Lemos Conde, proprietário da metade da ilha, requereu ao vigário geral do Bispado do Rio de Janeiro, para edificar, à sua custa, uma ermida no outeiro da Cotinga, à vista de Paranaguá, de onde se descortinava a entrada de suas barras. A permissão lhe foi concedida em 1.^o de junho de 1677.

Foi mantida até sua morte e depois disso até 1699, ano em que um dos filhos, Antonio Mourato, teve a permissão do visitador padre João de Souza da Fonseca para demoli-la e construir outra, à sua custa, a capela de São Benedito no Continente.

FIGURA 12 - A CAPELA, COMO SE APRESENTA HOJE, E O ÍNDIO VALDINÊS



Fonte: Autora.

Em 1955 solicitou-se a reconstrução da antiga ermida. Em 17 de março do mesmo ano houve uma procissão marítima de retorno da antiga imagem de Nossa Senhora das Mercês esculpida em pedra e vinda de Portugal. Em 1993, a ermida foi reconstruída e, em 25 de abril, foi reinaugurada. Seu acesso ocorre por escada de pedra de aproximadamente 365 degraus.

Em 1648, foi criada a Vila de Nossa Senhora do Rosário de Paranaguá (Santos, 1952, p. 26). No século XVII, em função do ciclo do ouro, é que Paranaguá surgiu como importante pólo litorâneo e foi crescendo nas margens do rio Itiberê (Tramujas, 1996, p. 24-25; p. 56-57). Foi elevada a categoria de cidade em 1842. O porto se tornou um dos mais importantes do Brasil depois da abertura da linha férrea para Curitiba, em 1885.

Depois de ocorrerem os ciclos econômicos da erva mate, da madeira, no século XIX, que dinamizaram o movimento do porto, no século XX, o café e outras culturas, como soja e trigo, tiveram grande expressão econômica. A pesca, segundo Kraemer (1983), não teve significado no Paraná, mas seu papel histórico é caracterizado como principal fonte de alimento para a população em geral.

FIGURA 13 - CENTRO HISTÓRICO DE PARANAGUÁ



Fonte: Calango (2006).

De acordo com o senso do IBGE (2005), a população de Paranaguá, em 2005, era de 144.797 habitantes.

Registros escritos da ocupação dos Mbya-Guaranis no litoral do Paraná no passado são raros. Segundo Garlet e Assis (1998, p. 32-33), os motivos para esta “visibilidade ofuscada” sobre os Mbyas ‘podem ser buscadas tanto na estratégia de relacionamento do grupo com a sociedade nacional, quanto nas práticas e políticas indigenistas desenvolvidos pelos organismos oficiais”.

No entanto, no início do século XX, conforme mostra Figura 14, eles ocupavam Matinhos, no litoral paranaense, ficando assim marcada ali sua presença. (Garlet; Assis, 1998).

FIGURA 14 – OCUPAÇÃO MBYA EM MATINHOS, NO LITORAL PARANAENSE, NO INÍCIO DO SÉCULO XX.



Fonte: Foto de Armin Henkel. Coleção Rodolfo Doubek. Acervo: Casa da Memória / Diretoria do Patrimônio Cultural / Fundação Cultural de Curitiba.

Cristino me disse que, na ilha da Cotinga,

antes do descobrimento, toda essa terra, inclusive o Paraguai era nossa. Depois foi dividida em Paraguai, Uruguai, Argentina, e Brasil. Para nós cada canto do Brasil é importante, como aqui, tudo é nosso. Nós consideramos uma terra sagrada. O Deus mandou os que vieram antes de nós, em visão, para ir nos lugares. É assim que funciona. E a Cotinga é um desses lugares. Os primeiros habitantes da ilha foram os índios. Depois eles foram para outros lugares. Quando voltaram encontraram os Carijós.

Pelo Decreto n. 90.883, de 31 de janeiro de 1985 foi implantada a Área de Preservação Ambiental de Guaraqueçaba (APA), envolvendo as terras dos municípios de Guaraqueçaba, Antonina, Morretes e Paranaguá em extensão aproximada de 300.000 hectares. As medidas preservacionistas oficiais passaram a interditar áreas que antes eram ocupadas pelos Mbya-Guaranis, de tal modo que em 1998 foram localizadas somente ocupações nos municípios de Paranaguá e Guaraqueçaba. (Garlet; Assis, 1998).

Os Mbya-Guaranis que habitam no litoral de Paranaguá, na Cotinga, em Guaraqueçaba, em Sambaqui, no Parque Nacional do Superagüi,¹¹ e na região metropolitana de Curitiba em Piraquara, como antes anunciado, compõem com os demais Mbyas um dos três subgrupos Guaranis. Eles constituem o foco desta dissertação.

Após este breve capítulo de contextualização, parte-se agora mais especificamente para o conhecimento etnográfico do *nhandereko*, nosso jeito de ser, que, aos poucos, vai mostrando a economia própria dos Mbya-Guaranis, a partir da dinamicidade de sua “cultura”, pois, embora muito se tem escrito sobre os Guaranis, ainda “pouco conhecemos, de fato, do sistema econômico ‘tribal’ dos Guaranis (...)”. (Baldus, 1954, p. 21), entre outros aspectos.

¹¹ Devido a conflitos de terras, como o cacique Alcides explicará posteriormente, e por razões próprias do grupo Mbya-Guarani, sua permanência na ilha do Superagüi tem sido periódica.

4 NHANDEREKO, “NOSSO JEITO DE SER”

Para você saber de nossa economia, precisa compreender
o *nhandereko*, nosso jeito de ser.
(Dionísio).

O modo de ser dos antigos ou *nhandereko* é o idioma
geral dos Mbya-Guaranis que permite entender as suas
coisas e o significado de suas palavras.
(Brand, 1997, p. 25).

FIGURA 15 – NANHAUA, CHEGADA, PORTAL DA ALDEIA DA ILHA DA COTINGA



Fonte: Autora.

Quando se chega à aldeia, depois de se enxergar de longe as grandes árvores e o movimento das crianças que sobem e descem por elas ou circulam no solo entre elas, avistam-se as casas que reúnem unidades domésticas, famílias nucleares.

Formam-se dois grupos de localização das casas; um não avista o mar do meio do mato, o outro se localiza mais próximo do mar. Das 13 casas ali existentes, em 2003, quatro eram mistas (de bambu e madeira), seis eram casas de bambu. A casa de Darci era de madeira e barro, como aprendeu com seus avós, sem divisão em seu interior, de chão batido, sobre o qual à noite eram estendidos os cobertores mais usados para todos dormirem sobre eles.

As três casas mais centrais eram de madeira, de alvenaria ou mistas: uma foi cedida pela Funai ao índio Marcos Pedro (Terena), que é alugada eventualmente pelo casal Antonio e Ieda Muller com a filha, membros da ONG *Mbaraete*; outra era a casa na qual estavam guardados os equipamentos destinados ao saneamento básico, e a terceira é a casa de Dinarti e Maria, que é a mais próxima da *nanhaua*, local de chegada.

As casas dos Mbya-Guaranis eram, às vezes, feitas de pau-a-pique, cobertas com folhas de coqueiro (*pindo*) e construídas com bambus um bem perto do outro. Quando dava chuva com vento, eles costumavam proteger as paredes com plástico ou lona. As moradias eram de tamanhos diferentes; cada morador fazia adaptações conforme o número de filhos, ou como sua criatividade sugeria, e deixava visíveis as diferentes fases de adaptação ou construção.

FIGURA 16 – UM DOS MODELOS DE CASA MBYA-GUARANI, NA QUAL MORAVA O PAJÉ CRISTINO EM 1990



Fonte: *Rotary Club* de Curitiba Gralha Azul (1990).

Todas as casas tinham pelo menos uma porta, mas nem todas tinham janelas, pois nos pequenos vãos entre os bambus ocorre a ventilação, enquanto, pela cobertura de *pindo*, é possível a dispersão da fumaça. Algumas tinham e outras não tinham divisões internas.

Das outras duas casas, uma era de madeira, coberta com telha de barro e dividida por dentro com um quarto de casal, um de solteiro, uma sala e uma cozinha (a sala e a cozinha se tornam pontos de passagem). A outra era a casa comunitária de alvenaria e madeira. Ela foi construída com o apoio da Pastoral da Criança de Paranaguá e servia para as ações da pastoral, como pesar as crianças, ensinar receitas às mães, para evitar a desnutrição dos filhos, e fazer pão caseiro, entre outras iniciativas. Márcia me disse que “a irmã Lourdes,

que liderou a construção da casa comunitária, foi transferida para o Rio Grande do Sul havia uns dois anos e ainda não tinha outra pessoa para continuar o trabalho”.

Atualmente são ali realizados bailes, à semelhança dos bailes dos *jurua*s¹², que servem de divertimento e fazem um contraponto às danças da casa de reza, que são consideradas sagradas. Dionísio me explicou: ‘Neste baile fazemos como fazem os não-índios, brincamos, porque a oração e a dança na casa de reza são sagradas. As crianças pedem que querem brincar’. Durante um período de um ano e meio, por falta de outras casas disponíveis, morou na casa comunitária o casal argentino Mbya-Guarani, Albino e Maria.

A casa é um espaço doméstico na qual só entra quem é convidado. Na ausência dos ‘donos’, é trancada para proteger os mantimentos, como feijão, arroz, óleo e outros, recebidos de doações ou comprados, e porque a casa de cada um é um espaço reservado assim como é também a mochila de cada um, na qual são guardados pertences pessoais.

FIGURA 17 – MODELO DA NOVA CASA, EM CONSTRUÇÃO DESDE 2003, FOTOGRAFADA EM 2004. AS CASAS FORAM INAUGURADAS EM JULHO DE 2005



Fonte: Autora.

No segundo semestre de 2003, ocorreu o início da construção das casas de alvenaria como cumprimento de promessa governamental. Elas foram inauguradas em julho de 2005. A partir de então, as famílias receberam casas de alvenaria, mas não deixaram de utilizar as casas anteriores que estavam em melhores condições. Muitos guardam ali objetos, especialmente as matérias-primas utilizadas na fabricação do artesanato.

¹² *Juruas* são, de acordo com o professor Dionísio, os não-índios ou os ‘brancos’.

4.1 A VISITAÇÃO DIÁRIA NA ALDEIA

Sempre alguém está se dirigindo à casa de alguém, seu (sua) parente. A qualquer hora, se isso não se observa quando ali se chega, é porque as visitas já se encontram no interior das casas, o café de *jurua* e/ou o *mbojape* já estão sendo preparados, se for de manhã, ou as espigas de milho assam sobre as brasas, se for à tarde, ou a fumaça do cachimbo, feito de madeira, já se eleva e passa de um em um, em qualquer outro horário, e/ou degusta-se o bom chimarrão, e a conversação se estabelece.

FIGURA 18 – FAMÍLIA DE DINARTI EM FRENTE À LONA ONDE ESPERAM PELO *MBOJAPE*, NO CAFÉ DA MANHÃ, INTERROMPIDO PELO MOMENTO DA FOTO. DINARTI OBSERVA RABECA NOVA – NOVEMBRO DE 2005



Fonte: Autora.

Estar no interior da casa é mais comum de manhã cedo em algumas famílias. Em outras, é mais comum que as refeições sejam feitas sob lona armada de modo que deixe a fumaça sair com facilidade (Figura 18). A lona é posicionada em frente ou ao lado da casa. Tanto dentro quanto fora de casa o alimento é cozido em panelas que ficam sobre uma grade apoiada em tijolos, em cujo centro é aceso fogo, ou diretamente sobre a grade. Quem for chegando, vai conversando e tem oportunidade de comer do *mbojape*.

A visitação, como se vê na Figura 19, é um dos itens mais importantes da vida diária.

FIGURA 19 – VISITAS AO LONGO DO DIA (2005)



Fonte: Autora.

Se a visita for de manhã cedo, logo perguntam-se como estão:

- *Erevy porã pa?* (Você se levantou bem?)
- *Avy porã.* (Levantei-me bem).
- *Avy porã avei.* (Eu também me levantei bem).

Se alguém não está bem, é conduzido ao pajé para a oração de cura.

Dentre os temas das conversas diárias na comunidade e também deles com os não-índios, o *nhandereko*, nosso jeito de ser, é de fundamental importância, como explicou o professor Dionísio, e assume o dinamismo do cotidiano:

Nhandereko é viver nossos costumes, os conselhos do pajé que são os mesmos dos ancestrais; é não ter violência, é ter amor um pelo outro, é respeitar a mata, os pássaros, os peixes, os animais, a natureza toda, é conversar sobre os problemas que existem, é não beber, não casar com não-índios, manter a língua e ensiná-la às crianças, é participar dos rituais, seguir nossas leis.

A fala de Dionísio indica que seu *nhandereko* se atualiza, e deixa, portanto, de ser só “um conjunto de crenças firmemente interiorizadas e zelosamente protegidas” que “constituiria o eixo da existência e identidade Guarani” (Fausto, 2005, p. 396).

O *nhandereko* se metamorfoseia. No dia-a-dia esses itens se desdobram em deveres familiares, escolares, de trabalho, plantio, entre outros. Enquanto em algumas casas a primeira refeição é tomada pelas crianças entre diversas brincadeiras, em outras casas alguns

conversam e riem reunidos. Mas são as crianças pequenas que recebem de longe a maior atenção. Uma criança de colo, como a Bruna, neta de Cristino, é paparicada por tios e tias, avô (a avó Natália é falecida), primos e primas, e, durante as reuniões comunitárias, passa de colo em colo.

Natália, segunda esposa de Cristino, é lembrada como a mãe de todos os que moravam ou moram ali e os que chegavam. “Ela recebia as visitas com café, era muito alegre e todos se sentiam bem”, disse Márcia, sua filha. Depois que ela morreu, os filhos e netos costumam se reunir na casa da filha mais velha de Cristino e Natália, a Rosalina. Todos na ilha se consideram parentes, tema que será aprofundado adiante.

Conforme Sahlins (1999, p. 192), “o passado informa o presente e representa a forma própria de ler e interpretar a realidade”. No caso dos Mbya-Guaranis são os ensinamentos que os ancestrais deixaram que informam o tipo de leitura que estão fazendo da realidade. E como ocorre isso na prática?

Quando as crianças de Dinarti e Maria acordam na aldeia, entre 7h30min e 9h, quando não há aula, ou, antes das 8h, nos demais dias, seus pais já estão com a conversa em dia, acompanhada do costureiro chimarrão desde as quatro horas da manhã. Conversam a respeito da filha que pergunta sobre tudo, das conquistas do menino menor, das meninas em fase de crescimento ou pré-pubescentes e sobre a preocupação de como agir com um grupo de crianças e adolescentes que se mostram persistentes em “fugir” para Paranaguá. “Não sei o que tanto querem fazer lá”, me disse Maria, e me confidenciou que nem sempre mostram a mesma persistência em participar das rezas diárias, à noite, na *opy*, casa de reza.

Estes últimos aspectos constituem a base de suas preocupações porque, apesar de se tratar de crianças, a não-intensidade do interesse para com as rezas comunitárias começa a ser interpretada como um desvio do *nhandereko*, tema tratado posteriormente.

Aos poucos, a aldeia assume um movimento de ida e volta. A irmã mais nova e solteira, que visitou de manhã sua irmã casada, volta diversas vezes ao dia, principalmente se ela tem algum problema de saúde. Em cada família nuclear, meninas solteiras irmãs ou primas vão, possivelmente juntas, buscar material para artesanato, mas a roupa da família cada uma lava individualmente em rodízio diário ou semanal com as irmãs e mãe.

Os meninos adolescentes estão constantemente circulando nos mesmos lugares, passam pelas casas, vão e voltam, especialmente nos dias de maior movimento, ocasionado por uma ou outra visita. Vão para a beira do mar, sentam um pouco, observam o movimento dos barcos ou simplesmente o movimento das ondas e voltam para andar em outra direção.

Depois, mães e filhas ajudam-se no preparo das refeições e, dependendo da família, de manhã ou de tarde fazem artesanato. São consideradas tarefas específicas femininas cozinhar, lavar roupas e o cuidado do roçado se a mulher não tiver muitos filhos. Se alguma moça/mulher casada ficar doente, o companheiro a ajudará a cumprir suas tarefas. As tarefas específicas dos homens mais velhos são: plantar, limpar a plantação, realizar a colheita. Os mais jovens se responsabilizam em trazer a lenha para casa. Nas famílias sem ou com poucos representantes do sexo masculino, as mulheres mesmas buscam a lenha. Homens e mulheres têm em comum a tarefa de fazer artesanato.

Todos são estimulados a fazer artesanato que, posteriormente, será vendido em Paranaguá ou aos turistas. Aos homens adultos, jovens e adolescentes, é solicitado que, além de cestos, façam também peneiras, miniaturas de animais em madeira e tudo o mais que sua criatividade quiser. Se a atividade é desenvolvida à tarde, intercalam-na com banhos de mar no verão. Quase todas as casas contam com televisor portátil em preto e branco movido por energia solar. Desenhos animados ou outros programas são vistos pelas mães junto com as crianças entre uma atividade e outra, em qualquer hora do dia, mas sempre após algum tempo de trabalho. Em dias de semana esse momento coincide mais frequentemente com o horário de preparo do almoço, ou após as 16 horas. Aos domingos, ocorre em qualquer momento.

As reuniões comunitárias são realizadas, em geral, às 10 h da manhã de domingo, com a participação de todos na *opy*, casa de reza, ou, na falta desta, no local em que ela funcionava, se não chove, ou na casa do pajé; as reuniões costumam durar de duas a quatro horas. Nessas reuniões são relatados temas discutidos em seminários ou encontros organizados pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), bem como relatórios de encontros promovidos pela Fundação Nacional da Saúde (Funasa) ou das viagens dos jovens que apresentam aos não-índios suas músicas, ou de outras viagens.

Após relatados os diversos temas e ouvidos eventuais comentários, na reunião comunitária, são analisados os principais problemas enfrentados, um dos quais as “fugas” de adolescentes e crianças até a cidade de Paranaguá da qual retornam comentando sobre vitrines e alimentos recebidos no decorrer do dia. O diálogo dos pais com as crianças é apontado como alternativa, apesar destes dizerem, como explica Maria, “já falamos para eles, mas não adiantou. Foram de novo”.

Retornam, em seguida, às casas para as refeições. A casa é considerada local das refeições e de pernoite, pois dizem que moram no *tekoa*, que pertence a todos e propicia sua

prática de vida. O *tekoa* é a terra, concebida como espaço sociopolítico, onde se torna possível viver suas normas ou *teko*. (Melià e Temple, 2004). A aldeia *Pindoty* é considerada pelos Mbya-Guaranis o local aonde, apesar de não se constituir no *tekoa* ideal, como será explicado adiante, tentam viver de acordo com seus costumes.

Depois do almoço, que não tem hora certa, as crianças menores de seis anos brincam com seus carrinhos à beira do mar. Nenhum adulto costuma estar presente. De tarde, em período de férias, as crianças descansam apoiadas em galhos ou deitadas no alto das árvores e conversam. O sol quente é amenizado por um vento suave e um cheiro característico de mar. Dirce, de 13 anos, molha os cabelos, para se refrescar, em uma torneira perto da escola, no meio do pátio. Aos domingos, após o almoço, os adultos dormem em suas casas depois de fumarem o cachimbo e se prepararem para ter bons sonhos.

Nos meses de dezembro e janeiro, à tarde, às vezes, em lugar de artesanato visitam-se novamente, tomam chimarrão, comem espigas de milho assadas ou simplesmente limpam a casa e vão para a beira do mar, que funciona como espécie de atração pelo movimento dos barcos que vão de Paranaguá para a ilha do Mel e por ser local de chegada e saída dos moradores da ilha da Cotinga (índios e pescadores), ou também para refletir. É bastante comum que o (a) Mbya-Guarani fique diante do mar em silêncio. Interrogada, Sueli responde: ‘Estou pensando’. A resposta à pergunta ‘sobre o quê?’, sempre inclui parentes.

Nas tardes de verão, em geral após as 15 horas, as crianças correm para dentro da água, cuja maré é baixa nesse horário, e brincam. Aos domingos, as mães levam as crianças ao mar e ensinam as menores a nadar e quase todos os adultos se reúnem na água. Riem, gritam, nadam, tiram a roupa, especialmente os menores. Mulheres também tiram suas blusas. Quando os *juruas* não estão à vista, aproveitam para ficar nus ou semi-nus.

No final da tarde as mães chamam as crianças para tomar banho de chuveiro e trocar de roupa, enquanto os mais velhos ou adolescentes jogam futebol com os filhos dos pescadores. Gostam de jogar Colorado X Canarinho (Paraguai e Brasil).

Não longe do campo, jogam também outros adolescentes, enquanto as mães cuidam do banho das crianças. O jogo sempre tem platéia, principalmente do pai e da mãe dos jogadores Mbyas. Do lado dos pescadores, a presença se dá por parte dos que moram mais próximos do campo. As mulheres e as jovens comentam sobre a qualidade de apresentação dos jogadores. Por ocasião das festas de Natal e Ano Novo, o momento do jogo se torna um momento de reunião de quase todos os moradores da ilha, Mbyas e pescadores.

Normalmente o pão de trigo com suco de limão, servidos por Dinarti e Maria, que é o seu jantar, se estende àqueles que ali permanecem nas conversações cotidianas de fim do dia, após o jogo.

Mas é o jogo de vôlei de domingo à tarde, em dias festivos, com a participação das mulheres/meninas, que congrega toda a aldeia para a torcida. E se, enquanto isso, ocorre a chegada de alguma visita que traz refrigerantes e biscoitos, no intervalo do jogo o cacique os distribui, momento de grande festa. Só é guardada a parte de alguém que não está ali presente por problemas de saúde ou por outro impedimento justificado.

O cacique Nilo, que participou de curso de agente de saúde indígena ministrado pela Funasa, circula pelas casas de três a quatro vezes por dia e explica que “precisa ver se todos estão com saúde, principalmente as crianças”. No entanto, Faustino, o pajé oficial não circula entre as casas. Ele permanece em seu trabalho e se alguém precisa de sua oração vai procurá-lo. Desde cedo, concentra-se em seu artesanato de peneiras o qual é complementado nos arremates pela esposa e filhas. Se fala, para responder às minhas perguntas, por exemplo, é breve e reservado. Mas se pergunto sobre o milho e o batismo, pára tudo, abre bem os olhos, acende o cachimbo para espantar os maus espíritos e pede para o outro pajé, o mais antigo da ilha, Cristino, para que explique, já que fala português com dificuldade. O tema do batismo e do milho foi um dos primeiros a entrar em pauta desde as primeiras vezes que visitei a ilha, tão agradável é aos Mbya-Guaranis. O milho também receberá atenção especial neste trabalho. Outro tema preferido por Faustino é a cura das crianças, principalmente quando é chamado para outras aldeias do litoral, especialmente Guaraqueçaba, como ocorre freqüentemente.

A leveza do corpo¹³, o movimentar-se, a participação dos cantos e danças sagradas e a preocupação com os habitantes das outras aldeias são também atitudes constituintes do seu “jeito de ser” na comunidade *Tecoa Porã*, no estado do Espírito Santo, conforme Guimarães (2004). De acordo com a autora, na terra há problemas e provocações. É preciso ir além deles para ocupar a vida eterna, que não está muito longe, está presente nos deuses em movimento. Para ocupar a vida eterna é preciso ter leveza no corpo, movimento perseverante, força espiritual.

Em minha observação sobre o cotidiano na Cotinga, o *nhandereko* possibilita a existência da mistura do tempo linear e circular, pois, enquanto conversam sobre os

¹³ O tema da leveza do corpo será retomado de modo mais aprofundado no sétimo capítulo.

problemas cotidianos, retornam aos mitos e aos ancestrais que denominam, conforme Rosalina, ‘hossos vovôs bem vovôs’. Mudam de “registro” constantemente.

Sobre este ponto, Cabral (2005, p. 4), que estudou os Mbya-Guaranis da aldeia do Lebre em Nova Laranjeiras-PR, em 2004, observou que ‘um tempo é visto como mítico e outro como circular. Um exemplo disso seria uma figura que um Guaraní desenhou contendo dois sóis; na explicação um sol simbolizava o aqui e o agora, já o outro, uma situação em outro local’.

Damy (2002, p. 4) integra no *nhandereko* “a existência não conflitiva entre um tempo mítico e o outro linear”, ou seja, é ‘parte integrante da cosmovisão Guaraní, integrando um conjunto normativo’. Este tema do tempo será melhor entendido a partir do que se relatará a respeito da circulação dos deuses e da circulação dos nomes.

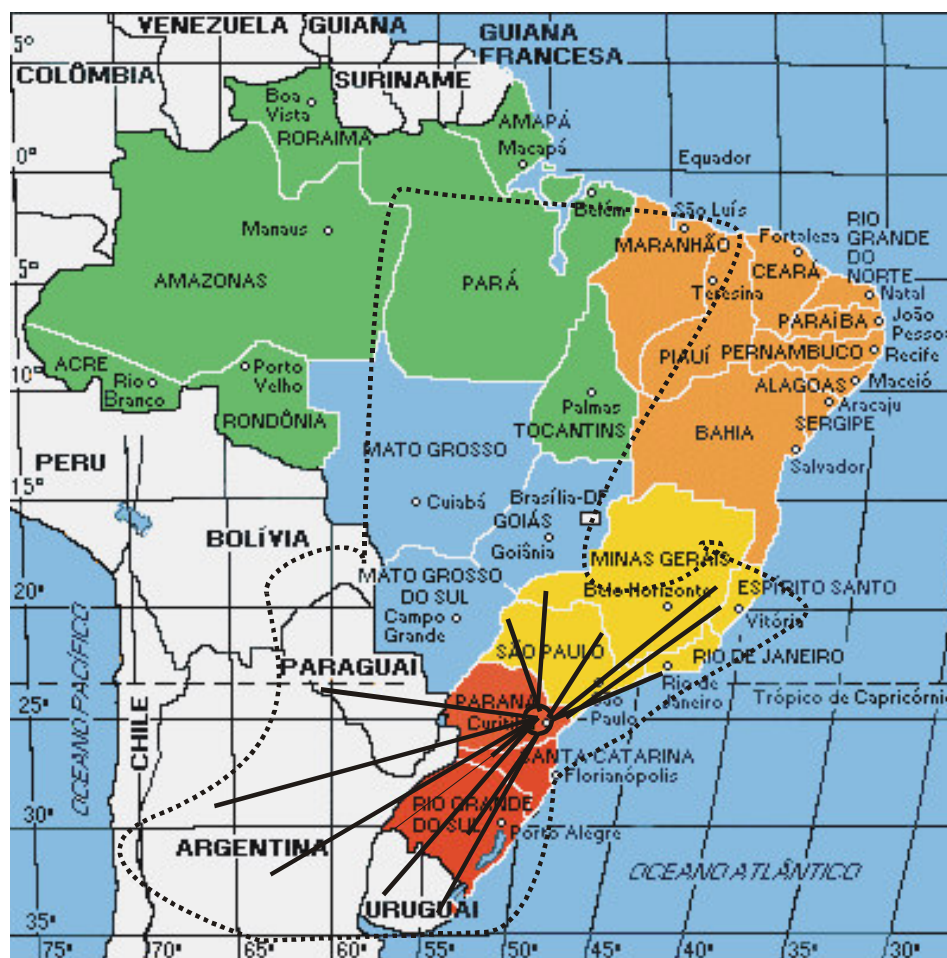
Ao se referir à dificuldade de atualização do que receberam dos ancestrais por parte dos Kaiowá-Guaranis, Brand (1997, p. 23) credita a Guarinello (1993, p. 189) a afirmação de que ‘b presente é, na verdade, uma ponte através da qual o passado constrói o futuro. E, talvez, esteja exatamente aí o impasse vivido por eles hoje. As palavras da tradição e o bom modo de ser dos antepassados se tornam futuro na passagem para (...) o mundo das divindades (...)’. Considera Brand (1997, p. 23) que “os relatos orais sobre o modo de ser dos “antigos” emergem com destaque naqueles aspectos hoje mais contestados e crescentemente inviabilizados pela interferência do entorno regional, tais como (...) a terra, a importância da religião (...)”.

A propósito, Arruda (2001, p. 52), ao falar de signos da intolerância indígena, refere que o registro tradicional, representado pelos mitos e pela harmonização da vida cotidiana aos ritmos e ciclos naturais é um tipo de registro. O outro é o registro moderno, ‘representado pelo cálculo futuro, pela racionalidade do mercado, pelo tempo cronológico, conectado aos ritmos induzidos pelas relações sociais de produção vigentes na sociedade envolvente’.

4.2 GUATA PA’U ETARÃ, O ANDAR ENTRE PARENTES DE OUTRAS ALDEIAS

Para os Guaranis faz pouco sentido o modo como a sociedade não-índia dividiu seus estados, municípios e cidades. Antes que existissem essas divisões, os Guaranis já por eles circulavam para percorrer os caminhos de seu mundo.

FIGURA 20– CIRCUITO GUARANI



Fonte: Mapa adaptado de Guianet (2006).

Segundo Ladeira (2001), os Kaiovas se concentram em diversas aldeias do Mato Grosso do Sul e do Paraguai e uma família viveu alguns anos no litoral do Espírito Santo. Os Nhandevas marcam presença no Posto Indígena de Araribá, no interior do Estado de São Paulo, e em várias aldeias no Mato Grosso do Sul, no Paraguai, e, no litoral paulista, nas aldeias do Rio Silveira, Itariri e Bananal. Os Mbyas são encontrados no leste do Paraguai, no norte da Argentina, no Uruguai, no interior dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Localizam-se também no litoral, junto à Mata Atlântica, dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Existem ainda agrupamentos de Mbyas no Maranhão, na reserva Guajajara, no Tocantins, em Xambioá, e no Posto Indígena Xerente, em Tocantínia.

4.2.1 *Apy nhande-etarã*, aqui somos todos parentes¹⁴

Meu objetivo aqui é observar se existe entre os Mbya-Guaranis um processo de relacionamento e diferenciação que “produz pessoas enquanto parentes entre si” (Viveiros de Castro *et al.*, 2003, p. 57), já que a condição de pessoas parece envolver a relação com deuses, inimigos e não-índios. Dessa forma o parentesco ultrapassa as relações internas na Cotinga, já que outras relações contribuem com a fabricação cotidiana do parentesco, como se verá adiante.

Qualquer conversa com os Mbya-Guaranis envolve a afirmação ‘somos todos parentes’. A afeição que existe entre irmãos e irmãs, primos e primas, tios e tias se apresenta em todas as circunstâncias, quer no cotidiano, quer em momentos de reunião festiva, como no Natal. A chegada de parentes na ilha é motivo de muita alegria.

Mas que tipo de parentesco está ‘presente na mente das pessoas’ (Lévi -Strauss, 1969, p. 135) Mbya-Guaranis ao prescreverem a proibição de casamento entre parentes ‘de perto’¹⁵, que na sociedade não-índia se entende por consangüíneos, ao não aconselharem casamentos entre pessoas do mesmo domínio divino (como se verá posteriormente), e ao proibirem casamentos com não-índios? Se, na Cotinga, uma índia se casar com não-índio, ou um rapaz, com não-índia, deve sair da aldeia e não voltar, pois consideram que desobedeceu às normas que orientam seu ‘jeito de ser’. Se quiser voltar, deve separar -se do (da) cônjuge não-índio.

Schaden (1962) disse que não encontrou indícios de casamento preferencial do tio materno com a sobrinha e que o casamento do sobrinho com a tia materna ou paterna era considerado incestuoso. Observou que uniões mistas entre Guaranis e caboclos ocorrentes entre os outros subgrupos Guaranis ‘não valem para os Mbúa’¹⁶, que não admitem em sua comunidade elemento estranho à tribo (...) dizem os Mbúa que não podem permitir casamentos com indivíduos de fora” (Schaden, 1962, p. 67-68 e 70).

Na versão Mbya-Guarani do mito do dilúvio, como nas versões de Leon Cadogan e de Curt Nimuendaju a respeito dos Guaranis em geral, ao terminar a primeira terra, o

¹⁴ Tratar, mesmo de modo conciso, do tema “aqui somos todos parentes” não estava pre visto no início deste trabalho. Ele se tornou preponderante após eu constatar pela pesquisa de campo a importância que tem para os Mbya-Guaranis ao lado das relações econômicas, religiosas, sociais, entre outras.

¹⁵ De acordo com Pereira (1999, p. 141), também os Kaiowas colocam a exogamia como princípio básico de seu sistema e parentesco. “Afirmam categoricamente que ‘não podemos casar com parentes, com nosso próprio sangue’.

¹⁶ O mesmo que Mbya.

humano e o divino se disjuntam através de uma grande transgressão que trouxe consequências desastrosas: o incesto de *Karai Jeupie* e a irmã de seu pai.

Diz o mito, segundo os Mbya-Guaranis mais antigos, citados por Clastres (1990, p. 49-50):

Papari, nosso pai primeiro-último, tinha realizado seu desejo de desposar a irmã de seu pai. Foi por isso que a terra se pôs a tremer. É porque Papari havia faltado com o respeito às normas que a terra foi amaldiçoada. Ela tremia por vários anos, quando o pássaro *Kuchiu* [que canta quando vai chover] ouviu a primeira coisa:

- Ei, vocês! Ouviram o que eu ouvi?
- Vamos! O que você ouviu foi o barulho de suas próprias orelhas. Um burburinho em sua cabeça!
- responderam o futuro abutre, a futura rã, o futuro sapo, o futuro *chapipe*. A terra continuava a tremer, e *kuchiu* não parava de lamentar-se, pois não parava de ouvir. Esse barulho já era audível.
- Vocês ouvem o que eu ouço?

Mas os outros não acreditavam em nada. Também responderam:

- Mas é o burburinho em sua cabeça! É só o burburinho de suas orelhas que você ouve!

Assim, ele decidiu não dizer mais nada.

Foi então que se ouviu verdadeiramente que a terra tremia já por vários anos. Nesse momento, *kuchiu* voou, pois a água chegava. Os abutres também levantaram vôo. O que falava como seu chefe era *uruvuchi*, o abutre branco. Os outros eram *uruvu apua*, os abutres redondos. Quanto aos *chapipe*, eram os abutres inferiores. Todos voaram. (...)

- Faça com que novamente surja uma pequena palmeira azul, ó meu Pai primeiro!

Seu pai teve piedade e não se enganou, pois seu filho teve uma coragem enorme e enfrentou as águas com bravura. Foi por isso que surgiu, no meio das águas, a pequena *pindo*¹⁷ azul, a fim de que pudesse agarrar-se nela. Tendo a *pindo* sido colocada em seu lugar, seu pai disse:

- Agora sim, meu filho Papari, você possui o saber das coisas. Seu coração é grande, e isso é bom. Se as coisas se arranjam um dia, você, do alto, enviará palavras aos seus companheiros!

É ele que é chamado *Karai Jeupie*, o senhor incestuoso.

Na versão recolhida entre os Guaranis por Leon Cadogan, o homem e a mulher fazem ouvir sua prece, cantam seu hino e fazem surgir a palmeira eterna para eles repousarem no coração das folhas. Apesar do incesto, *Karai* se livra da ira dos deuses e atrai para si o estatuto do divino. “O incesto é então, simultaneamente, a mediação na direção do humano e o caminho da direção do divino”. (Clastres, 1990, p. 47); mas é proibido para os Mbya-Guaranis.

A filiação entre os Mbya-Guaranis da Cotinga é transmitida pelo pai, como nos demais grupos Tupis (Laraia, 1986, p. 87), mas os filhos são considerados filhos tanto do pai quanto da mãe, não somente do pai.

¹⁷ Como citado anteriormente, os Mbya-Guaranis cobrem suas casas com folha de palmeira ou *pindo*, entende-se, por esse mito, seu significado. Se, no mito, a *pindo* aparece como salvação, na cobertura da casa dos Mbyas suas folhas, além de proteger contra as intempéries do tempo, protege também dos raios, quando Tupã envia chuva à terra e lhes lembra da prática da moderação, como explicado adiante.

Ao considerar toda essa composição, percebe-se a importância de olhar com atenção ao mundo Mbya-Guarani e de tentar conhecer um pouco quem são e onde vivem os parentes das famílias que estão na ilha da Cotinga, não sem primeiro conhecer seu grau de parentesco.

Todas as famílias Mbya-Guaranis se consideram parentes, não somente as da ilha, mas também as das outras aldeias e as dos Guaranis de outros dialetos. Cristino me explicou que os falantes da língua Guarani são parentes, “parentes de língua”. Aos parentes consangüíneos, eles os chamam “hossos parentes mesmo” ou “hossos parentes legítimos”, ou, ainda, “hossos parentes de perto”. Ser parente é condição para viver o *nhandereko* ou “hoso jeito de ser” tanto na família extensa quanto em toda a aldeia. Dionísio me explicou que ser parente é também respeitar os demais.

No interior da categoria de “parentes de longe” na mesma aldeia ou em outras aldeias estão os afins. Na categoria dos não-parentes estão os não-índios e os inimigos.

Cristino da Silva é, na Figura 21, o ego masculino. Ao se casar com Cristino, Natália efetuava seu segundo casamento, no qual teve quatro filhos, somados aos outros quatro do primeiro casamento, conforme se vê no mapa genealógico.

Observe-se nos diagramas seguintes que os nomes em português, que escolhem aleatoriamente, estão escritos como na carteira de identidade, ou seja: Nome em português e nome indígena e sobrenome em português. Esta modalidade de escrita se apresenta também em diversos quadros descritos por Mello (2001). O nome em português só serve para responder aos não-índios; para eles a importância está nos nomes recebidos em seu batismo, como se verá posteriormente.

Legenda para leitura dos gráficos:

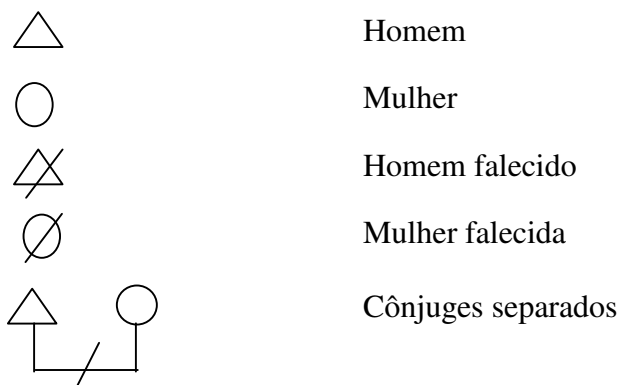
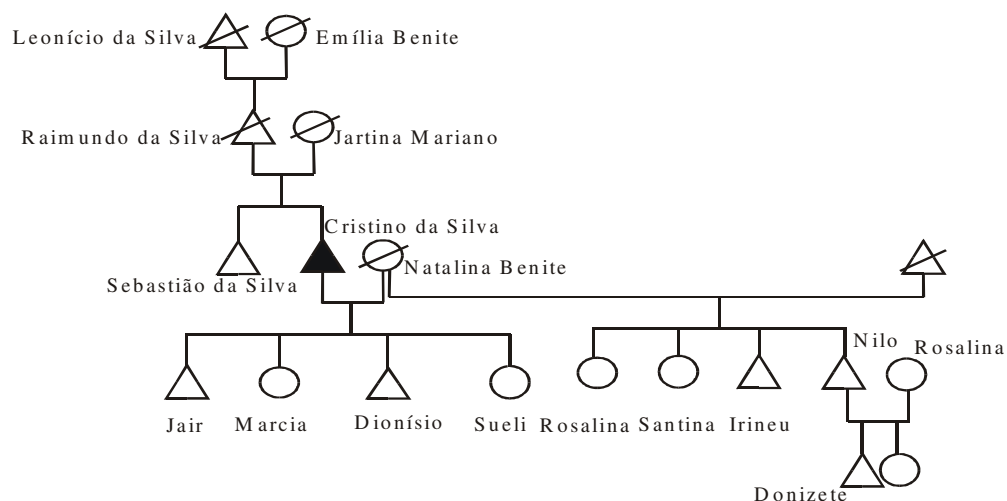
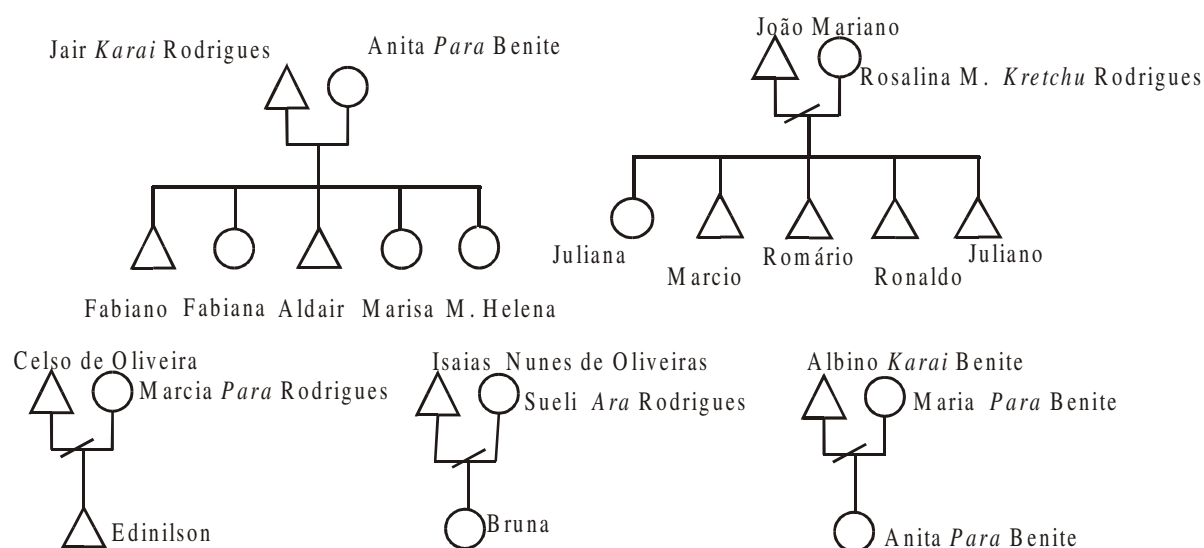


FIGURA 21 – MAPA GENEALÓGICO DA FAMÍLIA DE CRISTINO¹⁸

Fonte: Autora.

Nomes completos dos filhos. Observe-se que o nome central é o nome de batismo Mbya-Guarani¹⁹: Jair *Karai* Rodrigues, Márcia *Para* Rodrigues, Dionísio *Kuarai* Rodrigues, Sueli *Ara* Rodrigues, Rosalina *Kretchu* Rodrigues, Santana *Para* Rodrigues, Irieneu *Karai* Rodrigues, Nilo *Vera* Rodrigues.

FIGURA 22 – MAPA GENEALÓGICO DAS FAMÍLIAS DE JAIR, ROSALINA, MARCIA, SUELI, FILHOS DE CRISTINO, E DOS PAIS DE ANITA, ESPOSA DE JAIR.



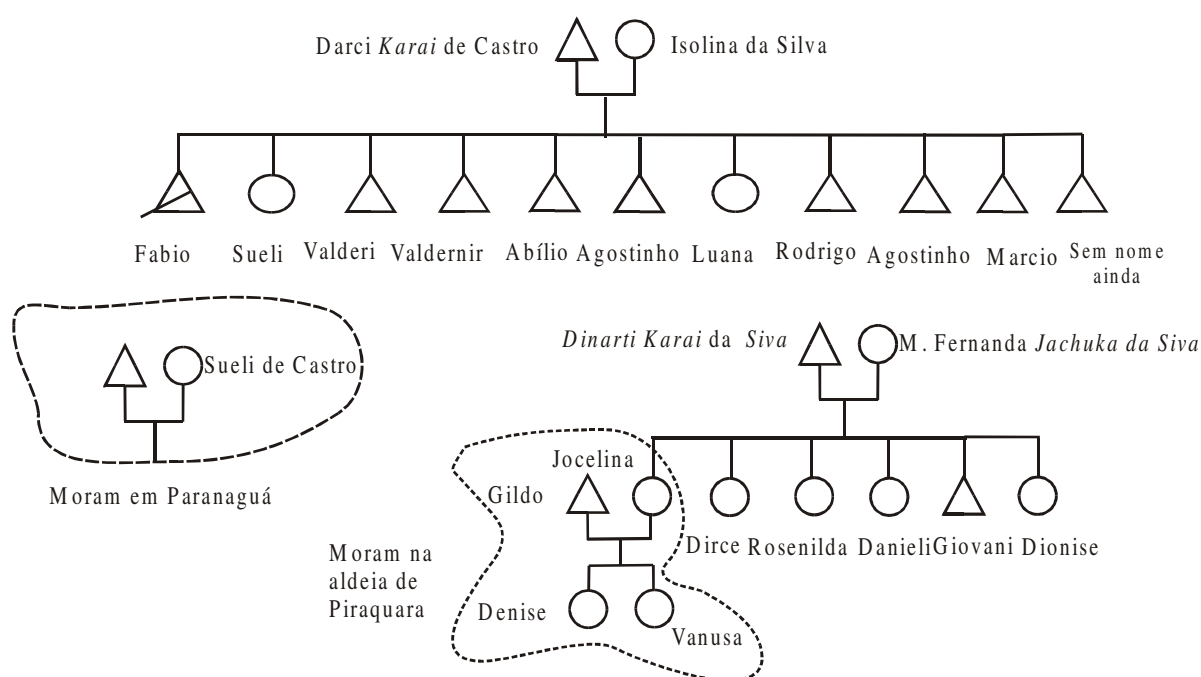
Fonte: Autora.

¹⁸ A família extensa de Cristino vive na ilha desde a década de 80, inclusive está presente na genealogia de Ladeira (1990) resultante de dados obtidos em 1989.

¹⁹ Ver também em Mello (2001).

Nomes completos dos filhos de Jair e Anita, como indica a Figura 22 Fabiano *Karai* B. Rodrigues, Fabiana *Ará* B. Rodrigues, Aldair *Vera* B. Rodrigues, Marisa *Kretchu* B. Rodrigues e M. Helena *Para* B. Rodrigues. Os filhos de Rosalina, também na Figura 22, chamam-se: Juliana Mariano *Kretchu* Rodrigues, Marcio M. *Vera* Rodrigues, Romário M. *Karai* Rodrigues, Ronaldo *Jekupe* Rodrigues e Jualino M. *Tupã* Rodrigues. Edinilson e Bruna ainda não têm nomes completos. Anita, filha de Albino e Maria, é a esposa do Jair.

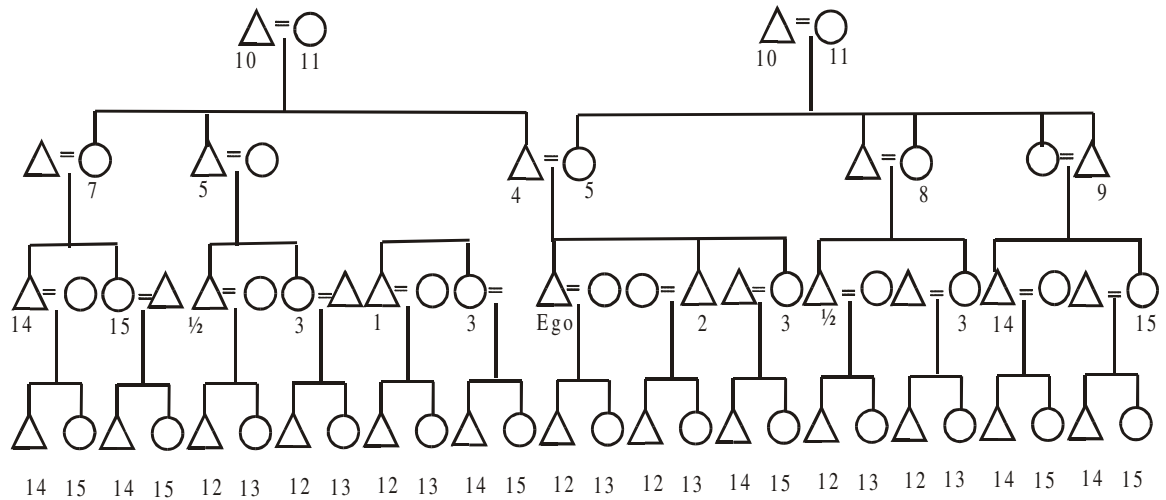
FIGURA 23 – MAPA GENEALÓGICO DAS FAMÍLIAS DE ISOLINA, SOBRINHA DE CRISTINO E DE DINARTI E MARIA



Fonte: Autora.

Os nomes completos dos filhos de Darci e Isolina são: Fábio de Castro (falecido), Sueli de Castro (não souberam informar os nomes completos de Fábio e Sueli), Valderi *Jekupe* de Castro, Valdernir *Vera* de Castro, Abílio *Karai* de Castro, Agostinho *Karai* de Castro, Luana *Yua* de Castro, Rodrigo *Jekupe* de Castro, Agostinho *Karai* de Castro, Marcio *Karai* de Castro. Os filhos de Dinarti e Maria chamam-se: Jocelina *Ingua* Veríssimo da Silva, Dirce *Jera* da Silva, Rosenilda *Para* da Silva, Danieli *Mimbi* da Silva, Giovani *Karai* da Silva e Dionise *Yru* da Silva.

FIGURA 24 - PARENTES CONSANGÜÍNEOS - EGO MASCULINO.



Fonte: Adaptado de Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 224).

QUADRO 1 - TERMOS DE RELAÇÃO CONSANGÜÍNEOS – EGO MASCULINO²⁰

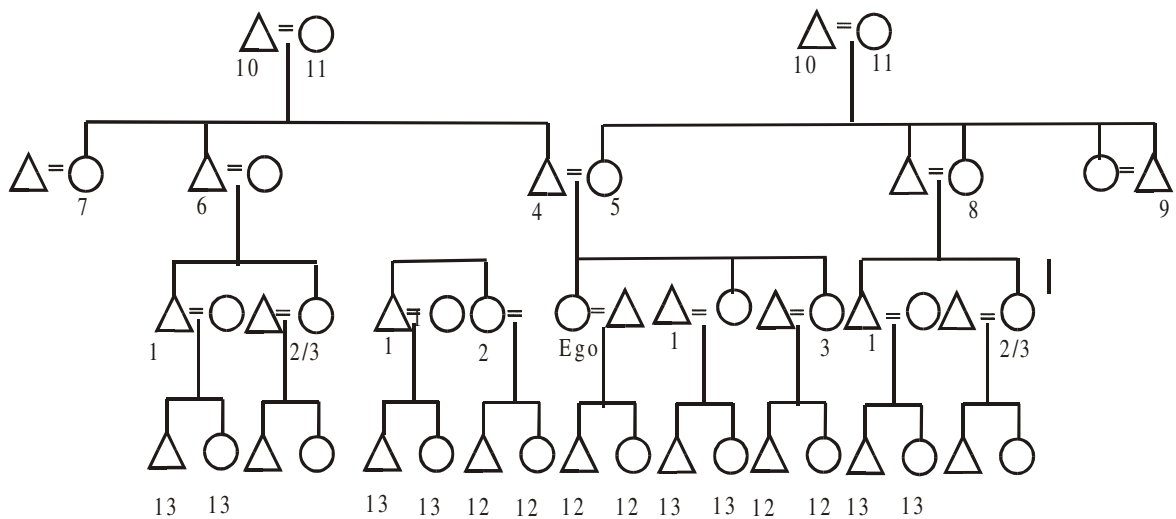
Termo	Relação	Observação
1. <i>Xeryke'y</i> (<i>ryke'y</i> Melià)	B/FBS	Irmão mais velho, filho mais velho do irmão do pai
2. <i>Xeryvy</i>	yB	Irmão mais novo ou filho mais novo do irmão do pai
3. <i>Xereindy</i> (<i>reyindy</i> ²¹)	Z	Minha irmã mais nova, filha do irmão do pai e da irmã da mãe
4. <i>Xeru</i>	F	Meu pai
5. <i>Xehá'i</i> (<i>Sy</i>)	M	Minha mãe
6. <i>Uvy'i, tuty</i> (<i>túvi</i>)	FB	Irmão do pai
7. <i>Jaixe</i>	FZ	Irmã do pai
8. <i>Xy'y</i>	MZ	Irmã da mãe
9. <i>Tuty</i>	MB	Irmão da mãe
10. <i>Ramõi</i>	FF	Avôs
11. <i>Ryi'i, Jaryi</i>	MM	Avós
12. <i>Xera'y</i>	S/BS	Meu filho, filho do meu irmão
13. <i>Xeajy / tajy</i> (<i>rajy</i>)	D	Minha filha, filha da minha irmã
14. <i>A' Y kyræ; i' y, memby kyræ pe.</i>	ZS	Filho da irmã, etc.
15. <i>Jaxipe, -ajy, -Ajy kyræ, memby kyræ, pã.</i>	ZD	Filha da irmã, etc.
16. <i>Xeramymino, amymino</i>	SS/DS/DD/SD	Filhos dos filhos, netos, netas

Fonte: A autora, por meio do comparativo entre Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 224), Dooley (1998) e as informações do professor Dionísio.

²⁰ Os termos sem parênteses foram revisados, a meu pedido, pelo professor Dionísio.

²¹ Os termos entre parênteses são indicados por MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. Etnografia Guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. **Suplemento Antropológico**. Assunción: Centro de Estudos Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.

FIGURA 25 - TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE PARENTES CONSANGÜÍNEOS – EGO FEMININO



Fonte: Adaptado de Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 225).

QUADRO 2 - TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE PARENTES CONSANGÜÍNEOS – EGO FEMININO

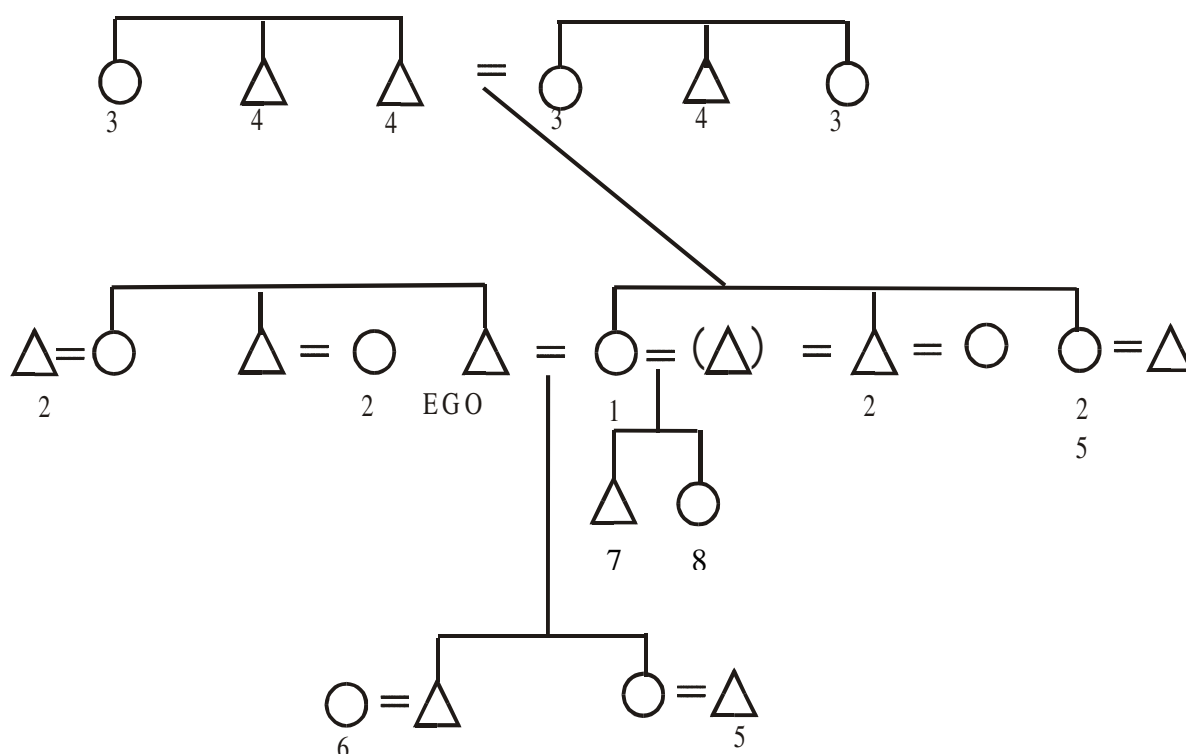
Termo	Relação	Observação
1. <i>Xe memby kyri</i>	B/FBS/MBD	Irmão, filho do irmão do pai e da irmã da mãe.
2. <i>Xeryke</i>	eZ/FBD/ eMBD	Irmã maior, filhas maiores que o ego do irmão do pai e da irmã da mãe, etc.
3. <i>Keky py'y</i>	yZ/ yFZ	Irmã mais nova e filha da irmã mais nova do pai
4. <i>Xeru</i>	F	Meu pai
5. <i>Xehá'i</i>	M	Minha mãe
6. <i>Uvy'i, tuty</i>	FB	Irmão do pai
7. <i>Jaixe</i>	FZ	Irmã do pai/Tia paterna
8. <i>Xy'y</i>	MZ	Irmã da mãe – Tia materna
9. <i>Tuty</i>	FB/MB	Irmão do pai, irmão da mãe – tio materno
10. <i>Xe amoi²² (ramõi)</i>	FF/MF	Pai do pai e pai da mãe/Avôs
11. <i>Xe Jaryi (jarí)</i>	FM/MM	Mãe do pai e mãe da mãe/minha avó
12. <i>Xe pi'a/ Xe aji xememby xerakuery</i>	S/D	Meu filho/minha filha, meus filhos, minhas filhas
13. <i>Memby kyri</i> <i>Pe</i>	ZS/ZD MZS/MZD	Filho ou filha da irmã/sobrinhos Filho ou filha da irmã/sobrinhos
14. <i>Xe ramymino</i>	FS/DS	Netos - sem distinção de sexo

Fonte: A autora, por meio do comparativo entre Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 225), Dooley e as informações do professor Dionísio.

Observe-se nas relações de parentesco que os primos são tratados como irmãos e as primas como irmãs.

²² Nesta coluna do Quadro 2, originalmente as palavras *amoi* e *kiri* são grafadas com til no último *i*; *pe* é grafada com til na letra *e*.

FIGURA 26- TERMOS DE RELAÇÕES ENTRE AFINS – EGO MASCULINO



Fonte: Adaptado de Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 226).

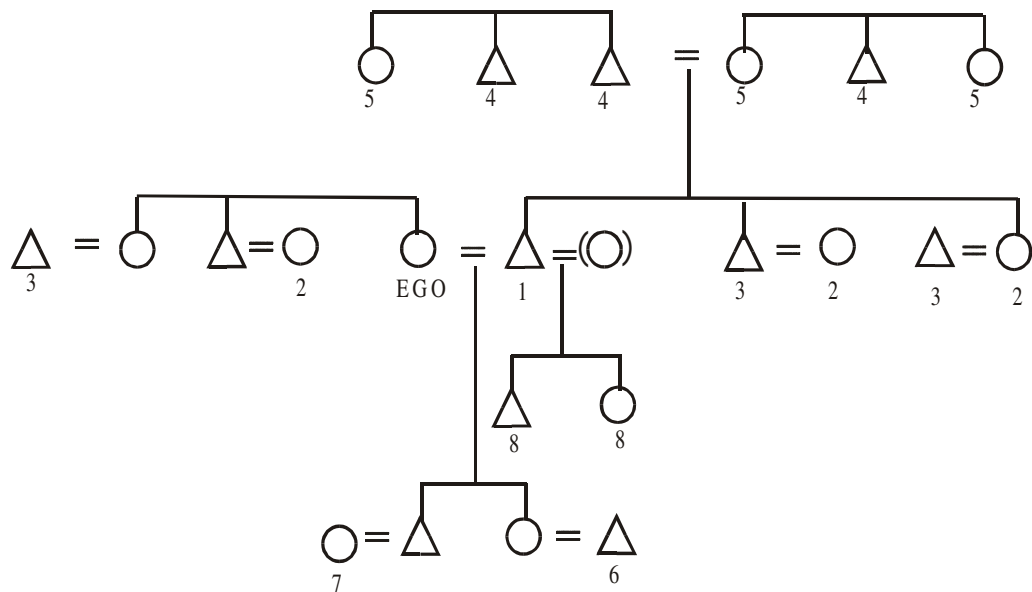
QUADRO 3 - TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO MASCULINO

Termo	Relação	Observações
1. <i>Xembireko</i> (<i>rembireko</i> Melià)*, <i>Xe ra'yxy</i>	W SM	Minha esposa Mãe de meu filho, mulher antes de ter filhos, pessoa conduzida.
<i>Cye remiea'ta</i>	W	"A que eu faço viver" (Silva, 2003, p. 211).
2. <i>Xeovaja</i> (<i>rovaja</i> Melià)*		Meu cunhado (s)
3. <i>Xeraixo</i>	WM/WMB	Mãe da minha esposa/sogra e irmã da sogra
3. <i>Xeratyu</i> (<i>ratyu</i> Melià)*	WF/WFB	Pai da minha esposa/sogro e irmão do sogro
4. <i>Xe ajy me</i> (<i>rajyme</i> Melià)	DH	Marido da filha, genro
5. <i>Xea'y ra'yxy</i> (<i>guaxa</i> Melià)	SW	Mulher do meu filho, minha nora
6. <i>XeOvaja</i>	WB/ZH	Marido da minha irmã/irmão da minha esposa
9. <i>Xera'y</i>	S	Meu filho
10. <i>Xeajy/tajy</i>		Minha filha

* Observe-se a pequena diferença entre os termos encontrados por Melià; Grünberg G. Grünberg F. (1976) e na Cotinga.

Fonte: A autora, por meio do comparativo entre Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p.226), Dooley (1998) e as informações do professor Dionísio.

FIGURA 27 - TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO FEMININO



Fonte: Adaptado de Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 227).

QUADRO 4 - TERMOS DE RELAÇÃO ENTRE AFINS – EGO FEMININO

Termo	Relação	Observação
1. <i>Me yvy rygua, ir• (Mena, me)</i> ²³ <i>Xe me</i>	H H	Esposo Marido
2. <i>Xeovaja (uke'i Melià)</i>	HW	Esposa do meu irmão, cunhada (s)
3. <i>Xerovaja</i>	HB	Esposos de minha irmã, meu (s) cunhado (s)
4. <i>Me ru (mendúvy, xi ru Melià)</i>	HF	Pai do marido ou sogro
5. <i>Me xy (mesy Melià)</i> <i>Neme xy</i>	HM HM	Mãe do marido ou sogra Mãe do marido ou sogra
6. <i>Memby me</i>	DH	Marido da minha filha/genro
7. <i>Xe pi'a ra'yxy (guaxa Melià)</i>	WS	Mulher do meu filho/nora
8. <i>Xeajy anga (memby ra'anga Melià); a</i> <i>Xea'y ranga</i>	??	Minha enteada, Meu enteado

Fonte: A autora, por meio do comparativo entre Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 227), Dooley (1998) e as informações do professor Dionísio.

As figuras e quadros relativos ao parentesco aqui colocados servem primordialmente para dizer que, em si, o seu significado não é completo. Para entender o parentesco Mbya-Guarani é preciso sair do parentesco *stricto sensu*, mas, como diz Pereira (1999, p. 221), “sem perdê-lo de vista e detendo-se nas conexões que ele estabelece com outros sistemas de significação”. Só se entende o parentesco Mbya-Guarani no contexto de sua religiosidade, de

²³ Os termos entre parênteses são indicados por MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. Etnografia Guarani Del Paraguay contemporâneo: Los Pai-Tavyterã. **Suplemento Antropológico**. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.

sua economia, de sua política, de sua sociologia, entre outros, pois o Mbya circula livremente entre estes contextos. Não está muito longe do que diz Polany (2000), que nas sociedades “primitivas” a economia está submersa em suas relações sociais, pois aqui também o parentesco está.

É nesse contexto de parentesco que se desenvolvem os ciclos de vida.

4.2.2 Ciclos de vida

4.2.2.1 *Jau*, nascimento

O nascimento de um filho ou filha é bastante esperado e não só pela mãe, mas pelos demais parentes. A gravidez é atribuída em primeiro plano às causas sobrenaturais. Embora reconheçam que são necessárias relações sexuais para que uma criança seja concebida, são os deuses que a enviam através do sonho do pai. Schaden (1962) relata a respeito dos Guaranis mais antigos que o pai sonhava que uma criança seria concebida, contava o sonho à esposa que engravidava. Caso a gravidez ocorresse antes do sonho do pai era porque o *ayvu* (*kue*), alma, já estava procurando a mulher para nascer. A mulher também sonha que terá um filho ou filha. Quando a gravidez da mulher casada se confirma, ficam alegres e cantam porque outro espírito divino vai chegar. O nascimento de uma pessoa “significa a vinda de uma alma do mundo divino para o mundo dos homens. Sendo transportada por um simbólico *apyka*/banco, ela se assenta no ventre de uma mulher. (Assis, 2002, p. 59). Apesar de Schaden (1962) relatar que “a criança masculina é filha do pai e a feminina o é da mãe”, na Cotinga meninos e meninas são considerados filhos dos pais e das mães ao mesmo tempo.

No momento em que a mulher entra em trabalho de parto, o marido ferve água com uma planta chamada *kapi'i* ou rosário ou de suas sementes *kapi'i'a*. A parturiente toma banho com essa água e em seguida a toma. Em vez de beber água fervida com *kapi'i*, a alternativa é ela beber água fervida com cinza para facilitar o parto. A posição do parto na aldeia é de cócoras quando a criança nasce.

Após o nascimento de uma criança, na aldeia, a placenta, que também é chamada de *assento*, é enterrada dentro da casa, com cinzas, para não atrair animais e se torna um lugar de referência. Oliveira (2002, p. 50), que estudou os Mbya-Guaranis de Bracui, observa que a placenta

marca a entrada do sangue na mãe, a saída dessa substância é cuidadosamente enterrada com cinzas. O *assento* ao ser enterrado, deixa de ser substância feminina, e ao ser incorporado no *apyka* passa a ser novamente uma substância masculina, onde a potência máxima é a transformação de poder masculino e feminino. Isso explica o temor Mbya do nascimento em maternidades. Dizem que ‘a criança não será a mesma’, (...) e indagam ‘o que fazem com a placenta’. Deixar de realizar o enterro da placenta muda profundamente as relações sociais Mbyas.

Isto porque, de acordo com Cadogan (1997), a placenta ou *assento* é o espaço em que a alma do mundo de Deus toma *assento* pela concepção para a entrada neste mundo. Gow (1997) relata que entre os Piros a placenta é parte do corpo do feto.

Após o nascimento da criança, a mãe se alimenta de *mbojape* ou mingau de milho por três dias. Passado este período, durante um mês não se alimenta de doces ou mel. Depois disso poderá utilizar alimentos com açúcar, mas com moderação.

O pai também observa a restrição alimentar de carne por 10 a 15 dias após o nascimento de uma criança. Se já a carne já não faz parte de sua dieta, ele encontra alguma forma de submissão a restrições alimentares, visando a saúde da criança, ou como diz Schaden (1962, p. 69), ao seu ‘crescimento e bem-estar físicos’.

No primeiro ano de vida, uma criança não deve comer alimentos com açúcar.

4.2.2.2 *Eko*, menstruação

Desde os oito anos a menina se abstém de açúcar e mel, o que serve como remédio contra cólicas menstruais futuras. No passado, conforme descrições de Montoya (*apud* Fernandes, 1989), no período de menstruação, a menina permanecia em redes costuradas, deixando somente a parte da boca para a respiração. Era a reclusão que evitava a entrada de coisas negativas no corpo da menina.

Entre os antigos Guaranis, as meninas

não consumiam carne até que o cabelo crescesse a ponto de cobrir-lhes as orelhas. (...) Deviam evitar a presença dos homens e de certos animais, tais como os papagaios, sob pena de se tornarem tagarelas. (...) Eram confiadas a uma mulher robusta, que lhes impunha diversos trabalhos (...) deviam fazê-lo a passo acelerado e sem voltar do caminho”. (Metrax, 1979, p. 101).

Outras variantes podem ser encontradas em Schaden (1962, p. 97-98).

Atualmente, na ilha da Cotinga, por ocasião da primeira menstruação, a menina tem seu cabelo cortado curto, permanece isolada em seu quarto ou em local reservado por três dias e recebe alimento da mãe. Após o terceiro dia a mãe a convida a trabalhar (carpir ou lavar robupa). Dinarti e Maria me explicaram que atualmente esta não é uma regra rígida, depende de cada família decidir ou não por esse procedimento.

4.2.2.3 *Tambeta e tembequa*

Dionísio me contou que antigamente era feito um furo com espinho de porco-espinho no lábio inferior de crianças que falavam mais do que deviam; o furo facilitava o assobio para responder ao outro na mata; era chamado *tambeta*. Schaden (1962, p. 94-95) refere-se à perfuração do lábio inferior, entre meninos de dez anos entre os Mbya-Guaranis antigos, como parte de uma cerimônia que é precedida por um ano de abstenção de comidas pesadas, alimentação preferencial de *chicha* ou mingau doce feito de milho. Chamorro (1995, p. 115), ao estudar os Kaiowa-Guaranis, refere que a bebida fermentada aparece na cerimônia da furação labial dos meninos, chamada embriaguez da criança, cujo sentido é “cozinhar os jovens para que não se tornem violentos e nervosos”.

Na idade em que o menino começa a falar grosso, entre 14-15 anos, disse-me Gildo na Cotinga, “furamos nossas orelhas, pegamos o miolo de uma folha e o deixamos até o furo ficar bem curado, às vezes esperamos até três meses. Chamamos de *tembequa*”.

Quando o rapaz completa 15 anos, o pajé o conduz ao mato para que aprenda a colher o mel e o ensina a fazer com a cera do mel um pequeno lampião ou vela, que se usa nos rituais, especialmente na festa do batismo que ocorre anualmente em janeiro.

4.2.2.4 Namoro, casamento e família extensa

O convite ao namoro em geral parte dos rapazes, mas as meninas também tomam a iniciativa, como explica Celina: “Tínhamos nos encontrado antes em outra aldeia e então agora eu vim na aldeia da Cotinga para namorar com ele”. Se os namorados se gostam, eles têm relações sexuais no momento que decidirem. Caso o rapaz se relacione sexualmente com outra moça durante o namoro, recebe um castigo do pajé, que em geral é capinar na roça da moça. Esta, por sua vez, depois dele cumprir a sanção imposta pelo pajé, manda-o embora.

O namoro começa quando um rapaz, que gosta de uma moça, pergunta se ela gosta dele. Márcia conta que se ela não gosta precisa dizer que tem outro. Se gosta, aceita. De acordo com Dionísio, o padrão de beleza feminino para os rapazes se expressa em garotas fortes, que vistam saias, usem cabelos compridos e andem conforme o *nhandereko*. Para elas, como me explicou Marcia, “o rapaz não deve consumir bebida alcoólica, deve ser fiel a ela, não enganá-la, não ser agressivo, ser carinhoso, ter amor por ela, trabalhar na roça e viver as normas estipuladas para a aldeia”.

Antigamente, segundo Shaden (1962), os jovens eram considerados adultos aos 18 anos, depois aos 14 anos. Atualmente, a partir de 12 anos, se os jovens fazem trabalhos que os adultos fazem, podem casar. A partir do momento em que os namorados decidem casar, após se entenderem com seus pais, encaminham-se ao cacique. Este lhes dá conselhos quanto a ter sua própria roça e de como devem se portar. Depois vão ao pajé para que os abençoe. Se for possível, há festa de casamento com almoço comunitário, mas isso não é comum.

Os Mbya-Guaranis mantêm os aspectos de sua organização social tradicional. A família extensa patrilocal é a unidade social e econômica Guarani, que tem autonomia política e em geral tem seu próprio território. Mas ocorrem também famílias matrilocais. Com o grupo atual Mbya-Guarani, ambas as formas se fazem presentes. (Ladeira, 1988).

A família é composta por pai/sogro, filhos solteiros, filhas casadas e genros, sinônimo de família extensa, que organiza a família social (Schaden, 1962, p. 64; Ladeira e Azanha, 1988, p. 25; Litaiff, 1996, p. 56) e condiz com a mesma família extensa Tupi-Guarani (Ladeira; Azanha, 1988). Com o casamento, têm início as responsabilidades de homem e mulher.

A família extensa habita em casas separadas e não obedecem a padrões rígidos de localização, embora a maior ou menor distância entre as casas caracterize o grau de parentesco entre os indivíduos, que constituem núcleos familiares formadores do *tekoa*, ou aldeia.

Na ilha da Cotinga há casos em que o genro morou ao lado da casa dos sogros por alguns meses e recentemente mora ao lado da casa dos pais. O local provisório ou definitivo de moradia depende, atualmente, também de consensos antecedentes ao casamento. O casal Valdeci e Juliana, por exemplo, teve uma filha enquanto morava com os pais de Juliana em Piraquara-PR. Por não poder plantar lá, por ser terreno de reserva ambiental, o casal passou a morar ao lado da casa dos pais de Valdeci, mas deixou a criança com os pais de Juliana. Valdeci e Juliana aguardam ter algum dinheiro ou a ajuda de algum *jurua* para ir até lá e visitar a filha, local não acessível por transporte público. Em Bracui-RJ, Litaiff (1996, p. 58) também registrou casos de matrilocalidade. Entre os Mbya-Guaranis, é comum que casais adultos se mudem para outras aldeias, mesmo que não tenham nenhum parente lá, se for o caso de evitar que filhas se casem muito cedo, como fizeram Maria e Dinarti, que têm quatro filhas e um filho; moravam em Piraquara-PR e se mudaram para a Cotinga.

Cada família nuclear agrega filhos e cônjuges ao redor do mesmo fogo. O fogo é aceso entre três colunas de dois ou três tijolos com uma grelha sobre eles e permanece aceso de manhã, no final da tarde e à noite, se for necessário, para espantar os insetos ou o mal em geral. No último caso, o sentido está na fumaça que lhes lembra a fumaça sagrada que sai do cachimbo em direção a *Nhanderu*.

Na área das casas, que dá para a saída ou pátio, ou na parte externa junto à porta, é aceso o fogo que reúne a família. Em algumas casas, localiza-se próximo à porta de entrada, sob uma lona apoiada em suportes de madeira; em outras, é colocado dentro da casa. Embora cada família tenha seu próprio fogo, e este seja o espaço reservado para as mulheres, pelo menos uma vez ao dia o fogo do casal mais velho reúne seus filhos e seus netos, que têm suas casas construídas próximas da casa do pai/sogro. Ali aguardam ou realizam a refeição, combinam estratégias de trabalho, de ida para a cidade de Paranaguá ou alguma viagem e o chefe faz aconselhamentos.

Duas famílias têm fogão a gás, mas não os utilizam porque a compra do gás é considerada cara ou porque o fogão ainda não foi instalado por falta de peças. As painéis utilizadas são ganhas ou são compradas dos não-índios, não são feitas painéis de barro na aldeia.

Ao ler os registros de Schaden (1962), percebe-se que, em relação ao início do namoro dos índios da ilha da Cotinga, mudou somente a idade. No mais, a iniciativa para o namoro era, em geral, do rapaz, e o casamento ocorria aos 14 anos de idade. Em Chapecó-SC onde Schaden esteve, o casamento era realizado pelo chefe religioso ou cacique. Os Mbya-Guaranis, que estão hoje na ilha da Cotinga, vieram de Xanxerê e Ibirama-SC e mantêm costumes semelhantes relativos ao namoro e ao casamento.

Dionísio, por exemplo, é da mesma geração de Márcia, filha do mesmo pai e da mesma mãe, com quem não pode estabelecer aliança matrimonial. Os filhos do irmão ou da irmã, ou primos, não são casáveis e o mesmo acontece em relação aos outros parentes “de perto”. Estes, porém, estão presentes quanto à escolha dos casáveis.

Só para se ter um exemplo, quando a Márcia, que é filha de Cristino, viaja para São Paulo, além de visitar a irmã da mãe ou tia, como ela diz, tem oportunidade de conhecer rapazes com quem poderia se casar pela segunda vez. Se ela decidir ir para Bracuí, no Rio de Janeiro, o mesmo acontecerá, pois tem como parentes os membros da família de João da Silva, o tio de seu pai e seu segundo tio, uma vez que Cristino é sobrinho de João da Silva.

Ela sempre estará entre parentes *etarã ae'i*, parentes chegados, e estes sempre poderão indicar os casáveis ou afins do local, mas a escolha será sempre da Márcia.

Confirmando o que se disse antes, o afim deve não pertencer ao círculo dos parentes “de perto”; é aconselhável que não pertença ao mesmo domínio do Deus nominador, como será explicado posteriormente, e não deve casar com não-índios, conforme as regras dos ancestrais.

Quando um rapaz quer namorar, é comum que sua primeira abordagem à afim se dê através de uma expressão de parentesco: “Olá, prima”. Dessa forma, me explicou o professor Dionísio, “procura-se facilitar a aproximação e não deixar a menina sem jeito”. A menina é considerada parente até não começar o namoro quando passa a tornar-se afim, ou seja, ela responde positivamente à abordagem do rapaz que se torna seu namorado. Ambos passam a se conhecer melhor, se não são da mesma aldeia, e a planejar seu futuro pensando primeiramente onde irão morar e como vão fazer sua roça. Assim constroem seu próprio parentesco.

4.3 LÓGICA MBYA-GUARANI: DOS CONFLITOS COM OUTROS GRUPOS INDÍGENAS AOS NOVOS TERRITÓRIOS COM “INDÍCIOS” DOS ANCESTRAIS

Precisamos de terra e sossego para praticar nosso jeito de ser.²⁴
(Nilo).

Durante muitos anos, autores, como Nimuendaju, interpretaram que a migração Guaraní “para Leste, a partir do início do século XIX, era motivada por uma esperança ‘messiânica’: a de atingir a *Ywi marãey*, expressão que Nimuendaju traduziu como ‘Terra sem mal’”(Fausto, 2005, p. 390).

Monteiro (1992) comenta que P. Clastres (1978) discute a respeito de chefias fortes dos Tupi-Guaranis, os quais após lembrar os mitos dos heróis civilizadores e da “Terra sem mal” convenciam os índios a “abandonar em suas aldeias em busca de um paraíso terrestre.

H. Clastres (1978) “procurou demonstrar a dinâmica indígena do movimento profético (...) como o inverso de um messianismo” e entendia que “todo pensamento e prática dos índios gravitavam em torno da “Terra sem mal”. (Monteiro, 1992, p. 481).

²⁴ Praticamente todas as etnografias sobre os Guaranis citadas nesta dissertação tocam na importância da terra para a prática do *nhandereko*. Darella (2004) escreve sobre a territorialização Guaraní no litoral de Santa Catarina.

A interpretação da Terra sem mal como causa de abandono das aldeias ou como núcleo do pensamento e prática dos índios, “ocupou posição central nas obras de Nimuendaju (1985), Métraux (1979), Cadogan (1959), Schaden (1962)”, observa Monteiro (1992, p. 481), além de muitos outros que vieram depois até os dias de hoje.

Em anos mais recentes, felizmente outras interpretações começaram a dividir espaço com as anteriores. Através do ensaio sobre o ‘modo de ser guarani’, por exemplo, Melià (1988) questiona a historicidade do termo ‘Terra sem mal’ e busca, a partir do dicionário de Ruiz de Montoya, outra tradução do termo não mais como “Terra sem mal”, mas como ‘solo intacto, que não foi edificado, solo virgem, portanto’. (Melià *apud* Monteiro, 1992, p. 482).

Com cautela, devido à distância entre o que era ‘solo intacto dos séculos XVI e XVII e a ‘Terra sem mal’ dos séculos XIX e XX’, Melià enquadra ‘os deslocamentos dentro do conceito de ‘espacialidade’ que, junto com a tradição, formaria um dos grandes eixos do ‘modo de ser’ Guarani’. Destaca que ‘há um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roças e a migração de inspiração profética. Sugere ele que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação do modo de vida autenticamente Guarani’. (Melià *apud* Monteiro, 1992, p. 482).

Melià e Temple (2004, p. 30) admitem que “no fundo, não é a migração em si que define os Guaranis, senão seu modo particular de viver a economia de reciprocidade”. Ou seja, deslocam mais ainda a atenção da “Terra sem mal” para outros significados dados pelos Guaranis, como a reciprocidade, que envolve a mobilidade Guarani.

O professor Dionísio insere no contexto das características ressaltadas por Melià e Temple (2004) aquela do cuidado da terra, que resulta de negociações com *Nhanderu*. Nas suas palavras:

Antes, o pajé pedia para atravessar o oceano. Na lenda contam que iam cantando o que iam vendo pelo caminho para aves, pássaros e rios para que fizessem bem a eles e chegavam na morada sagrada. O criador ficava perto. Muitos Guaranis atravessavam a água para encontrar com *Nhanderu*. Agora *Nhanderu* se mudou para mais longe e é mais difícil chegar lá. Por isso estamos mais parados e cuidamos da terra, como *Nhanderu* concorda que seja.

É comum se ouvir dizer, entre os não-índios, que os Mbya-Guaranis não são apegados às terras onde vivem e que desafiam qualquer plano dos não-índios que querem vê-los estabilizados nas aldeias. Mas não é comum perguntar a eles qual é a sua lógica dessa mobilidade.

Neste item, meu objetivo é entender, a partir dos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, o que caracteriza a mobilidade, a circulação, como eles costumam dizer, ou a saída dos

Mbya-Guaranis (uma pessoa ou uma família) de uma aldeia para outra ou outras, e sua volta ou sua permanência em outros locais.²⁶

Esse tipo de mobilidade ou circulação a partir do contexto da ilha da Cotinga envolve cinco aspectos desencadeadores: **1) os conflitos com outros grupos indígenas na mesma área indígena** (em desenvolvimento neste item); **2) a morte de parentes; 3) os conflitos de lideranças internas; 4) as visitas a pedido de parentes ou de pajés de outras aldeias**, como se verá nos próximos itens. A estes se acrescentam outros dois, que os acompanham: **os sinais da presença dos ancestrais no local e a indicação de Nhanderu para ali se estabelecerem**. Como diz Darella (2004, p. 134), “é preciso abandonar a interpretação ‘estática’ sobre a demografia e territorialidade, em favor de uma abordagem dinâmica que possa dar conta das variações ao longo dos séculos”. Posteriormente, no capítulo *Economia e as trocas com Nhanderu*, se complementará, mostrando a relação que existe entre o Deus nominador e o nominado, que também influencia nas decisões de deslocamentos e permanências.

Para os Mbya-Guaranis o *nhandereko yvy ma hakykuepa ra’e*, que significa nosso jeito de ser em território marcado pelos ancestrais, é a vivência do *nhandereko* em local propício. Conforme Melià (1990), eles têm exímia consciência mítico-geográfica de seus territórios. “O território estabelece-se também através das redes de sociabilidade entre as aldeias, que envolvem relações de parentesco e afinidade e de reciprocidade entre as famílias extensas, e a rede de circulação de conhecimentos e informações entre os grupos” (Mello, 2001, p. 45).

E que algo tão *porã* ou bom, teria a Cotinga?

Como aspectos gerais, a ilha da Cotinga, que está a leste da cidade de Paranaguá e em frente da foz do rio Itiberê, se ergue de um dos picos de rochas cristalinas até uma altitude de 200 m. Do lado sudeste do pico está a parte plana da ilha, as massas de areia recentes, passando a pântanos e aos bancos de lodo com manguezal que circunda a foz do rio Itiberê, a ilha Rasa da Cotinga (Maak, 1963).

²⁶ Diversas etnografias trabalharam temas relacionados, como Garlet (1997), Brand (1997), Brighenti (2001), Ladeira (1992 e 2001), Mello (2001) e Darella (2004), entre muitos outros.

A terra indígena é constituída por duas ilhas, Cotinga e Rasa da Cotinga. Localizam-se na baía de Paranaguá-PR, tem área total de 1.701,00 ha. A área foi identificada em 1993 e foi homologada no final de 1995²⁷. (Ladeira, 1997). A Funai (2005) considerou a área como terra tradicional e o processo está concluído.

Além dos Mbya-Guaranis, a ilha é ocupada também por três pescadores viúvos, que são vizinhos, e mais três famílias, que formam a comunidade chamada Cotinga pelo Iate Clube de Paranaguá e que se encontram em áreas definidas.

Os três pescadores que, viúvos, continuaram por afeição a morar na ilha da Cotinga, vivem relação com os índios, ora de tolerância, ora de ‘harmonia’, prolongadas pelos filhos de outros pescadores da ilha, no jogo de futebol.

Tanto os pescadores quanto os índios são hábeis e cordiais nas relações sociais e não deixam transparecer qualquer contrariedade, a não ser que lhes seja perguntado. As poucas mazelas existentes por parte dos pescadores referem-se às constantes solicitações materiais que as crianças Mbyas lhes fazem, à questão de casas que tiveram que mudar de lugar após a demarcação da terra indígena, bem como à perda do campo de futebol para os índios. Por parte destes, a única queixa refere-se a parentes dos pescadores que, quando em visita, se embriagam. Aos sábados e domingos, é freqüente que os pescadores se reúnam para jogar baralho até o raiar do dia, ocasião em que consomem bebida alcoólica. Suas apostas podem se ouvidas das casas mais próximas. Durante o dia, eventualmente, depois de beber, um deles anda de um lugar para outro falando alto. As mães chamam as crianças para junto de si e aproveitam para falar dos malefícios da bebida alcoólica. O grupo indígena atual não aceita consumo de álcool entre os seus.²⁸

A Funasa, com sede em Paranaguá, presta atendimento à saúde, e a Secretaria de Educação atua no local através de uma professora não-índia, que trabalha juntamente com o professor índio, Dionísio.

Mas em que isso tudo, que constitui a ilha da Cotinga e seu entorno, atrai os Mbya-Guaranis?

Em primeiro lugar se verá como os conflitos com outros grupos indígenas, que vivem no mesmo território, foi a primeira condição para a partida de outros locais em direção a Cotinga; mas esta somente se concretizou após confirmação, no novo local, da presença dos vestígios dos ancestrais e da confirmação de *Nhanderu*.

²⁷ Decreto de homologação s/n 16/05/64.

²⁸ No capítulo 7 se falará mais a respeito deste assunto.

Conforme João da Silva ou Vera Mirim me informou, o primeiro casal que chegou à ilha da Cotinga, em 1977, Salvador e Zoberata da Silva, seus pais. Segundo Simonian²⁹ *apud* Ladeira (1990), Seus parentes partiram do Peperi-Guaçu (Misiones/Argentina), passaram por Chapecozinho, área indígena localizada em Xanxerê-SC. Depois deles chegarem na ilha da Cotinga, mais um grupo de sete famílias, provenientes de Ibirama, instalou-se no local.

Em Santa Catarina, moravam no mesmo território dos índios Kaingangues e Xoklengs. Eles não estavam satisfeitos naquele local e procuravam um espaço sossegado no qual pudessem ver os vestígios dos ancestrais e as manifestações de Nhanderu e que não estivessem tão próximos dos não-índios. Ao chegar na Cotinga, como explicou João da Silva, “minha mãe veio primeiro. Gostou. Chamou os filhos. Disse que aqui em cima quase não vem ninguém, não temos incomodação. Vivemos felizes. Temos o que queremos, temos paz”. (João da Silva *apud* Paciornik, 1991, p. 120). Em 1986, eram 83 indivíduos. Quase todos eram parentes.

Fica evidente aqui duas características que ocasionaram a eleição do território da Cotinga e a permanência: local sossegado e com alguma distância dos não-índios, o que possibilita a vivência de seu *nhandereko*.

Além dessas, observaram os vestígios dos ancestrais. De acordo com Nilo, esses vestígios estão nos ossos dos Mbya-Guaranis, que estariam sob a igreja ali construída no início da história do Paraná, depois de terem vivido muito tempo nessa ilha no passado. Além disso, Nilo me disse que eles acreditam que as crianças Mbya-Guaranis, em período anterior, teriam brincado no mesmo campo em que jogam futebol atualmente.

Não é necessário que existam os três sinais de uma vez para que reconheçam um território indígena. A presença de um deles, que comumente vem acompanhado de um nome Guaraní próximo, é suficiente.

Quanto ao nome Cotinga, segundo Ladeira (1990), refere-se à ave *jacu* e a uma árvore de frutos silvestres, que se encontrava na ilha, chamada *cotinga*. Desses dois termos, teve origem a palavra *jacutinga* que depois foi abreviado por Cutinga, hoje chamada Cotinga. Os Mbyas que moram atualmente na ilha não contrariam essa versão da origem do nome e diversos conhecem principalmente a ave.

Depois de se instalarem na ilha, o primeiro cacique/pajé foi Hilário, que é, segundo Cristino, seu primo-irmão e primo de João da Silva. Posteriormente, ele foi substituído por João da Silva e, depois, por Cristino, que continua até hoje como pajé, enquanto Faustino da

²⁹ Apesar de contato por e-mail solicitando entrevista, esta não foi possível.

Silva, a partir de 2003, tornou-se o pajé oficial até o final de 2005. Foi Cristino que passou para o filho Jair, o filho mais velho dele com a segunda esposa, o ofício de cacique. Com a saída de Jair para cursar História em Paranaguá, a tarefa de cacique passou para Nilo, o filho mais novo de Cristino com a primeira esposa. Mas, se o pajé pode indicar o filho para esta função, é a comunidade que confirma ou não seu nome em reunião. Entre os Mbya-Guaranis, apesar de não ser afirmado, parece que o filho mais velho e o filho mais novo têm tarefas específicas, o que poderia ser confirmado ou não através de estudos em outras comunidades.

Hilário e os outros parentes de João da Silva permaneceram até 1984 sem fazer contato com a Funai, o que ocorreu, em 7 de maio daquele ano³⁰, através de aviso do Mbya-Guarani Haroldo Eugênio ao se transferir da Cotinga para Curitiba, ou seja, foram os Mbya-Guaranis que tomaram a iniciativa de fazer contato com a Funai. Eles decidiram que aquele era o momento certo de avisar que estavam lá e que esperavam que ela assumisse sua tarefa em relação a eles.

Interessante que, depois do aviso de Haroldo Eugênio, Maristella Sundfeld, Paulo Cordeiro Caiana e José João de Oliveira, funcionários da Funai, se deslocaram para a ilha, mas tinham o objetivo de “esclarecer por que eles deixaram suas terras de origem e aldearam-se naquela ilha” (Oliveira, Sundfeld, Caiana 1984, p. 5). Os Mbya-Guaranis lhes responderam que escolheram a Cotinga por suas terras altas, chamadas de rio furado, que ficavam distante cerca de duzentos metros das águas da baía. Explicaram que, além deles, viviam na ilha funcionários do Iate Clube do Paraná e pescadores e que tinham dificuldade na travessia da ilha para o continente, pois sua embarcação era pequena e corriam riscos de naufragar porque atravessavam a água com muitas crianças e com excesso de carga. Hoje, o problema da travessia continua. Contam com duas barcas, uma de motor e outra a remo, que são conduzidas sempre com excesso de peso, não contam com salva-vidas e nas quais quase não é possível o transporte de artesanato.

À pergunta que os funcionários da Funai fizeram em 1984 e às perguntas atuais do motivo porque eles tanto mudam de lugar, Nilo, o cacique atual, me disse, em 2004, que “os brancos acham que somos andarilhos e por isso não precisamos de terra, mas quando andamos é para atender às necessidades das outras comunidades. Precisamos de terra para praticar nosso jeito de ser”.

³⁰ Não há registros escritos anteriores.

E como obedeciam ali as normas dos ancestrais? Uma das principais modalidades de manutenção das regras alimentares ocorre pelo plantio. Em 1984, eles plantavam milho, feijão, entre outras sementes, e criavam galinhas. (Oliveira, 1984, p. 3). Atualmente contam com um pequeno trator emprestado, por meio da Funai, para o plantio, mas que seguidamente precisa de conserto. Em 1984, os trabalhos agrícolas eram todos realizados manualmente. A carência, naquela época, estava refletida na “necessidade de adubos, corretivos, mudas frutíferas e algumas ferramentas de trabalho” (Oliveira, 1984, p. 3), aspectos que permanecem atualmente. Tanto hoje quanto na década de 80 e 90 há e havia necessidade de um técnico agrícola para orientar as plantações, já que não dispõem da quantidade de terreno como os mais antigos possuíam. No passado, quando eles contavam com mais terra, seguiam seu próprio modo de cultivo que dispensava adubos e outras técnicas atuais, pois eles praticavam plantio de rodízio deixando a terra descansar o tempo necessário.

Além disso, precisam se adaptar com as novas modalidades dos cuidados com o terreno para praticar seus cerimoniais de plantio. Segundo Schaden (1962), entre os Guaranis mais antigos, havia um ciclo cerimonial que acompanhava a lavoura do milho pelo *Angá*, fazer a bênção. Esta ocorria em oito fases: antes da queima da roça, na véspera do plantio, quando o milho tinha meio metro de altura, para combater o bicho que destrói as folhas, na formação do grão, época comum da ferrugem proveniente da larva de mosca, na colheita do milho verde, após os primeiros preparos do milho verde e ao fazerem a primeira *chicha* ou mingau de milho verde. Embora seguissem etapas cerimoniais para as outras espécies de cultivo, o milho fornecia e fornece seu calendário econômico-religioso de tal modo que Schaden (1964) aproxima-o de uma religião do milho.

Na Cotinga, local preferido pelos Mbya-Guaranis por não serem incomodados por ninguém e por poderem tranquilamente viver suas tradições, João da Silva, que ocupava as funções de pajé/cacique, tinha duas preocupações básicas desde que ali se instalaram: A falta de saúde dos habitantes, principalmente das crianças, que se caracterizava pela presença de verminoses e infecções dermatológicas, e a obtenção de alimentos. Contatou-se com os não-índios de Paranaguá, especialmente os da Santa Casa da Misericórdia e com os do Posto de Saúde de Paranaguá. Conseguiu que o Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição (Inan) lhes oferecesse atendimento alimentar mensal, com dois quilos de arroz, feijão, farinha e macarrão por família. (Oliveira; Sundfeld; Caiana, 1984, p. 5). Mas note-se que isso ocorria antes mesmo do contato com a Funai.

Com a Associação de Crédito e Assistência Rural do Paraná (Acarpa) João da Silva negociou o empréstimo de sementes de feijão em troca da retribuição de 159 kg para 60 kg de sementes recebidas. Na época, vendiam todo artesanato que produziam no continente e compravam produtos industrializados e alimentos, mas continuavam com dificuldades de chegar ao continente por necessidade de canoas. A ilha possuía matéria-prima suficiente e os artesãos vendiam a preços razoáveis (Oliveira, 1984).

Ao serem visitados por técnicos da 4.^a Delegacia Regional da Funai, em junho de 1984, estes sugeriram à Funai que lhes fosse destinado um barco para resolver o problema de transporte de artesanato dos índios para a venda em Paranaguá e que se fizesse contato com a Associação de Crédito e Assistência Rural do Paraná (Acarpa) de Paranaguá porque era quem os atendia. (Oliveira, 1984).

Mesmo enquanto ainda não se resolvia o problema das barcas, atraídos pelo território da ilha da Cotinga, considerada herdeira da presença de seus ancestrais, outros parentes e amigos dos parentes continuavam ali chegando. Em 7 de maio de 1984, a população indígena da ilha era constituída pelo total de 57 indivíduos em 10 famílias, todos originários de Santa Catarina. Colocava-se como sugestão à administração da Funai, que lhes fossem destinadas terras na ilha, pois os pescadores diziam que as terras eram da União.

Em 14 de novembro de 1984, o total era de 59 pessoas, distribuídas em oito casas. Em 2 de setembro de 1985, havia 117 Guaranis em 25 famílias nucleares. Em resumo, nos últimos 10 meses do ano de 1985 a população Mbya-Guarani havia aumentado quase 100%. Quatro crianças haviam nascido na ilha. (Oliveira, 1985).

O fato de tanta gente estar chegando na ilha foi justificado em dezembro de 1986 por João da Silva: “Aqui a gente é tudo igual, ninguém é melhor, se um passa trabalho todo mundo passa, não é que nem nos outros lugares onde Kaingangues e Xoklengs têm fartura e nós não temos nada”. (Silva, 1986).

O solo tinha baixa fertilidade a qual aumentava nas baixadas, sua textura era sílico-arenosa. Apesar do cuidado com que eles tratavam a agricultura (milho, feijão, amendoim, curcubitáceas, batata-doce, aipim e outros) faltavam adubos, corretivos, mudas frutíferas e algumas ferramentas de trabalho. Havia bastante banana e goiaba. Existiam pequenas hortas, criação de galinha e pomares diversificados. Recebiam orientação para criarem tainha e camarões. (Oliveira, 1984). Mas as iniciativas de cultivarem tainha e camarões não prosperaram.

Em 2 de setembro de 1985, chegou na Cotinga a notícia de que a 4.^a delegacia da Funai finalmente havia destinado duas canoas e um motor a gasolina; eles deveriam receber orientações sobre conservação das canoas e do motor que dispunham, pois precisavam de pinturas e de abrigo, para serem recolhidas (Oliveira, 1985).

Em outubro de 1986, a Coordenadoria de Terras Indígenas SG/MIRAD visitou a área e elaborou um informe. A população era calculada em 139 pessoas. João da Silva continuava a apresentar à Funai, em 29 de maio de 1986, a urgência de algumas providências, como a maior necessidade de alimentos. Dentre os problemas de saneamento básico, a falta d'água era o principal, pois o olho d'água existente ficava muito longe das casas, num nível mais baixo das moradias. (Costa, 1986). Mas João da Silva solicitava também camisas e bolas para jogar futebol.

Diante da falta de saneamento básico, da alimentação insuficiente para gestantes e nutrízes e de água potável, e da demora no atendimento por parte do órgão tutor, passaram a comprar/buscar alimentos na cidade, muitas vezes nas latas de lixo perto do mercado municipal de Paranaguá; muitos passaram a comprar e a consumir bebidas alcoólicas (Silva, 1986). Atualmente, a bebida alcoólica é proibida na ilha. Observo que hoje não buscam alimentos nas latas de lixo porque pedem e recebem dos proprietários de restaurantes no Centro Histórico de Paranaguá. Noto também que a busca de alimento na cidade não se dispunha ou dispõe como decisão utilitarista ou funcionalista; outros aspectos ali faziam e fazem sentido como se verá no capítulo “A demanda dos Mbya-Guaranis por objetos, dinheiro e o ‘fascínio’ pela cidade”.

É interessante advertir que desde a chegada dos Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga, eles comandaram a intensidade das relações com os não-índios naquilo que tinha sentido para eles, com os atendentes do posto de saúde, do hospital da Santa Casa de Misericórdia e com o Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição (Inan). A partir do momento em que as pessoas se interessaram por eles, na ilha, passaram a lhe solicitar a contribuição para outros itens. Além de camisas e bola para jogar futebol, João da Silva solicitou uma professora. Disse que os alunos precisavam estudar longe e que a escola ensinava somente em português. Ele queria que houvesse escola na ilha e seu filho ensinaria para as crianças a língua Guarani (Mbya-Guarani) escrita. Solicitou também alimentação, para compensar o período da entressafra e plantio, motor para barco e disse que já tinha madeira para fazer dois novos barcos, mas não dominava a técnica e precisavam de orientação. (Silva, 1986).

Diante do número grande de gente e com dificuldades de locomoção, Carmen Lucia da Silva (1986) sugeriu a contratação de um atendente de enfermagem que prestasse serviço numa casa típica Guarani. O dr. Paulo Cordeiro Caiana sugeriu a proteção das fontes de águas existentes, a providência de filtros, canecas e outros utensílios domésticos para cada moradia e o controle da migração de índios, pois o espaço estava mais do que saturado em termos de população”, igual ou superior a 150 pessoas (Caiana, *apud* Silva, 1986).

Desde a metade da década de 1980, através de Francisco Witt, a Funai passou a estabelecer contatos sistemáticos com os grupos Mbyas da região, em especial na ilha da Cotinga. (Garlet; Assis, 1998).

Havia necessidade de um (a) enfermeiro (a). Marcos Pedro Terena, da sociedade Terena, me contou que partiu do Mato Grosso com destino a Curitiba em 1968. Fez curso técnico em enfermagem no Colégio Catarina Labouré em Curitiba. Depois de terminado o curso, trabalhou na farmácia Minerva em 1986. Em 1987 trabalhou na Funai de Curitiba e foi convidado pela antropóloga Carmen Lucia da Silva para morar na ilha da Cotinga e lá permaneceu até 2000 quando passou a trabalhar na Funasa. Em 2003, voltou a trabalhar na Funai. Atuava como enfermeiro, providenciava documentos e junto com os demais procurava prover o sustento da comunidade. Atualmente, em 2006, continua assessorando os Mbya-Guaranis do Litoral de Paranaguá a partir da Funai de Paranaguá.

Marcos Pedro me disse que ao começar o trabalho de enfermagem na ilha, deslocava-se diariamente de Curitiba. Mattei (1987) descreveu que ele demorava três horas diárias para ir de Curitiba a Paranaguá e mais três horas de barco para chegar até a ilha.

Então Saraiva (1987) sugeriu que o servidor Marcos Pedro passasse a exercer suas atividades com sede em Paranaguá. Eliminar essa distância traria vantagens, como a maior facilidade de deslocamento para Marcos e a redução de custos para a Funai.

Foi levantada também a questão de uma casa para depositar alimentos e medicamentos de primeiros socorros. A casa era de madeira, coberta com telhas e em bom estado. (Mattei, 1987).

O cuidado com os barcos ainda hoje constitui um problema, pois, segundo os Mbya-Guaranis adolescentes, não sabem quais os cuidados que precisam ter com os barcos. Em 1986, o problema já existia, pois Costa (1986) disse que a reforma do barco e do motor era inviável, “devido à precariedade em que o mesmo encontra-se, relativo ao mau uso (...) por parte dos índios, sendo que os mesmos não têm condições mais aprimoradas para lidarem

com barcos a motor, haveria necessidade de uma pessoa com maiores conhecimentos nesse tipo de embarcação”. (Costa, 1986).

Ao ler os relatórios³¹, tem-se a dizer que os profissionais, que eram enviados até a ilha, registravam cuidadosamente os dados que encontravam, mas cabia à delegacia regional da Funai atacar de frente os problemas e, talvez, mais ainda à vontade política nacional de reverter o quadro em que eles e outros grupos indígenas se encontravam e se encontram.

Os Mbya-Guaranis buscavam alternativas que se revertissem em dinheiro para comprar alimentos. Diante desse interesse da comunidade de desenvolver outras atividades, fazia-se ‘necessário um apoio, por parte do órgão tutor, a fim de se viabilizarem as propostas e melhorar a qualidade da assistência à referida comunidade’. (Mattei, 1988). Hoje Ronaldo, filho da Rosalina, que ficou um tempo com os parentes em Bracui-Rio de Janeiro, também está buscando alternativas, como o desenvolvimento de piscicultura na Cotinga como alternativa de seu trabalho de artesanato.

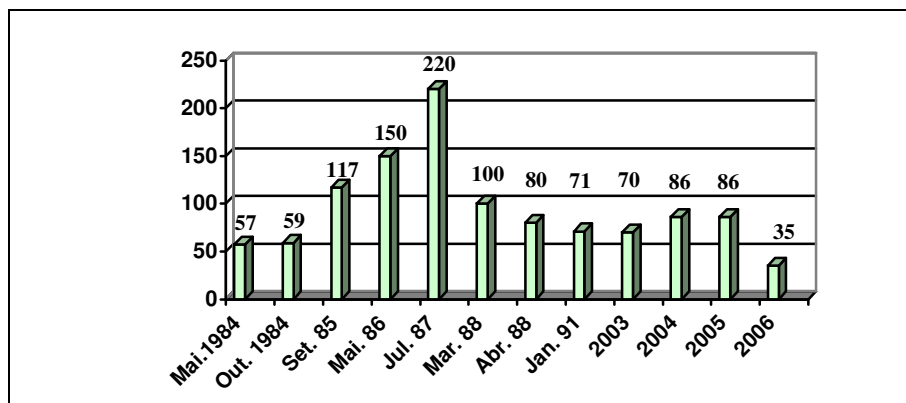
A respeito desse dever de proteger e respeitar a organização dos povos indígenas, diz Rondon *apud* Carneiro da Cunha (1986, p. 161): (...) não é (como se pensa atualmente) por serem ignorantes dos usos e costumes da sociedade brasileira que os índios têm direito à proteção especial de Estado, mas em razão da grande dívida histórica”.

Em 1987 pensava-se em transformar os índios da ilha da Cotinga em atração turística. O prefeito de Paranaguá, Waldyr Salmon, tinha a idéia de exploração turística com os Guaranis; Saraiva (1987) conta ter sido contrário à transformação dos Guaranis em *Disneyland* cabocla e também porque essa exploração era vedada pelo Estatuto do Índio. (Saraiva, 1987).

A valorização do espaço considerado território dos ancestrais na Cotinga atraiu muitos outros Mbya-Guaranis, de tal modo que, em 1987, moravam na ilha da Cotinga 220 Mbya-Guaranis, em 42 famílias nucleares, sendo 94 crianças. (Mattei, 1987). O gráfico a seguir dá uma idéia da oscilação de população na ilha da Cotinga de 1984 a 1988, 1991, 2003-2006.

³¹ Na Funai de Paranaguá, de Curitiba e de Brasília não foi possível conseguir nenhum relatório ou documento escrito, apesar de inúmeras tentativas. Devo as informações dos relatórios citados a seguir a Carmen Lucia da Silva e Márcia Rossato, que trabalharam na Funai e hoje atuam, entre diversas outras atividades, como pesquisadoras do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná.

GRÁFICO 1 - FLUXO POPULACIONAL NA ILHA DA COTINGA



Fonte: Comunidade Mbya da ilha da Cotinga; Oliveira (1984), Oliveira, Sundfeld e Caiana (1984), Costa, 1986, Silva (1986), Mattei (1987) e Saraiva (1987).

E como agem os Mbya-Guaranis quando o local eleito por eles, por entenderem ser eleito por *Nhanderu*, chega a um tal estágio de superpopulação que acentua os problemas citados anteriormente?

Procuram por outros locais, mas não sem antes exercer longa análise, viagens de reconhecimento e não sem antes obter novamente a confirmação de *Nhanderu*, como se relata no próximo item.

4.4 LÓGICA MBYA-GUARANI: DA MORTE DE PARENTES AOS TERRITÓRIOS PREPARADOS POR *NHANDERU*

Na ilha da Cotinga existiam grandes dificuldades de plantio devido a terra ser arenosa, ou porque a terra era pouca para tanta gente, ou pela escassez de água, de acordo com o que me disse Cristino. O que, nesse contexto, desencadeou a confirmação da segunda mobilização dos Mbya-Guaranis, em 1987, conforme ocorreu com grande parte do grupo originário de Santa Catarina, foi a morte de um parente. Refiro-me agora à saída de João da Silva da ilha da Cotinga para Bracui-RJ em companhia de muitos de seus parentes próximos e amigos.

Desde 1983, estava em andamento o processo de desapropriação da área de 700 ha em Bracui-RJ. Lá morava um parente de João da Silva, Aparício. Este queria sair do local, porque seu pai, Argemiro da Silva, havia falecido vítima de atropelamento em 1984. Então convidou João da Silva para conhecer a área. “Aqui morava pouco índio, só minha família, então mandei chamar meu tio, cacique João e a comunidade dele, para ocupar toda essa terra.

Se não fosse assim, o branco tomava tudo, nós ficaríamos novamente sem nada”. (Aparício da Silva *apud* Litaif, 1996, p. 52). Aparício retirou-se para a aldeia de Ubatuba-SP.

Nessas condições, explicou-me Marcos Pedro, “fui com o cacique João até o governador do Estado do Rio de Janeiro, Leonel de Moura Brizola, para conseguirmos declaração de utilidade pública para fins de desapropriação da área”. E tiveram sucesso através do decreto estadual n. 9347, de 11 de novembro de 1986.

O próprio João da Silva conta como ocorreu:

(...). Fiquei sabendo de longe da morte do *Karai*; ficou a terra, casa, e eu fiquei triste do meu coração. Ai cheguei na casa do Aparício, eu e mais três. Passamos por São Paulo vindos de Paranaguá onde morava. Primeiro nós quatro viemos ver se agradava; a Funai não resolve, é o índio quem resolve, (...) se agradar, se não agradar (...). Ai o Aparício disse: ‘já estava saindo mesmo, o meu pai ganhou este terreno, daí morreu. Agora estou sozinho, se o senhor agrada, fica’. Depois nós fomos lá na Cotinga. Eu disse para minha comunidade que me agradei. Ai, de repente, apareceu o chefe do posto [da Funai], chegou lá na Cotinga pra saber quantas famílias iriam e quantas ficariam, assim. Então deu tudo certo, ele falou com o presidente da Funai lá de Brasília e arrumou dois ônibus. No primeiro mandei seu Luiz, na outra viagem foi tudo junto. Então foi toda indiarada pra cá pra Angra dos Reis. (João da Silva *apud* Litaiff (1996, p. 72-73).

FIGURA 29 – CACIQUE JOÃO DA SILVA E MENINO



Fonte: Monteiro (2004).

Como declarou João da Silva, em novembro de 1987 foi feito um levantamento na ilha da Cotinga por Marcos Pedro para saber quem queria partir para Bracui. A primeira viagem levou 68 pessoas, em 4 de dezembro de 1987. Outras 68 pessoas foram em 20 de dezembro de 1987. Desse total, 60 pessoas voltaram, não para a Cotinga, mas para outros lugares.

Cabe questionar por que foi tão rápida a decisão, por parte do órgão responsável pelos índios para concretizar a mudança, ou em “promover o esvaziamento da ilha” (Ladeira, 1990, p. 37-38). Como disse João da Silva, “de repente apareceu o chefe (...) para saber quantas famílias iam e quantas ficariam (...)”. Tudo aconteceu rapidamente.

Além disso, “o grupo deixado em Bracui não recebeu do órgão tutor nenhum apoio nos momentos mais difíceis quando de sua chegada” (Ladeira, 1990, p. 37-38). Eles tiveram muitas dificuldades ao chegarem em Bracuí, como chuva, pouca alimentação, falta de moradias e infra-estrutura (Litaiff, 1996).

Outro exemplo de partida ocasionada por morte é o da família de Laurindo e Marta de Castro Veríssimo. Depois de solicitar que seu parente Carlito, que morava na Cotinga, construísse uma casa para eles, se transferiram de São Paulo para a Cotinga em dezembro de 2004. Qual o motivo da partida? A morte da filha de cinco anos. Laurindo me disse que não podia olhar para a pequena cama da menina, que estava vazia, sem ficar triste. Foi ficando “tão sem jeito” (com uma tristeza muito grande) que a mudança surgiu como única saída para tentar diminuir o sentimento de falta que a filha lhes fazia, ou seja, “a dor de Ego quando perde um filho é incomensurável”, como diz Laraia (1986, p. 132) ao se referir aos grupos Tupis. Após oito meses retornaram a São Paulo.

Após a migração do cacique João e boa parte da comunidade para a aldeia Itatinga em Bracui-RJ, permaneceram 100 índios na Cotinga. As habitações continuavam precárias e eles permitiram que os que partiram levassem as ferramentas (Mattei, 1988). Era tempo de garantir sua estadia na Cotinga e de providenciar outras ferramentas.

Em 1990, através da equipe de Maria Inês Ladeira, o CTI encaminhou à Funai e ao Ibama o Relatório Antropológico sobre as aldeias Guaranis do qual gerou a demarcação da ilha da Cotinga. (CTI, 2005).

Depois da partida do grande grupo, Cristino tornou-se pajé/cacique e tratou da demarcação da terra. Juntou-se com índios de outros lugares, conseguiu falar com os responsáveis, na prefeitura de Paranaguá, e foi para Brasília. Em suas palavras, “assinaram tudo, depois mandaram fazer demarcação. Daí veio o pessoal de Brasília e pegou gente para fazer picada”.

FIGURA 30 – FAMÍLIA DE DINARTI E MARIA
EM PARTIDA PARA PARANAGUÁ



Fonte: Foto de Jorge A. de Queiroz e Silva.

FIGURA 31 – ENFERMEIRA ATENDE NO POSTO
DA ILHA DA COTINGA



Fonte: Autora.

Mas os problemas de saúde da população residente na ilha ainda eram muito sérios. Cristino me relatou que o posto de saúde, inaugurado em 1993, foi construído com a renda da venda de um livro: ‘Era um livro grosso que falava de nós, mas não temos nenhum. Andaram vendendo em Paranaguá e em Curitiba’. Através da placa de inauguração afixada na porta do atual posto de saúde da ilha da Cotinga, cheguei ao dr. Moisés Paciornick, autor do livro ‘Quem mata índio?’ (1991), que foi vendido pelo *Rotary Club* numa campanha que arrecadou o necessário para a construção do posto. Ele disse: ‘precisava de dinheiro. Tinha que ter um posto para fazer o preventivo de câncer. Era muita gente para atravessar para o continente. Então me prontifiquei a escrever o livro e vender’.³² Atualmente, duas enfermeiras se revezam no atendimento local e uma dentista atende um dia por semana.

Outras iniciativas ocorreram. Em entrevista,³³ Carmen Lúcia da Silva me disse que grupos de não-índios tentaram realizar diversos outros projetos, como cursos de higiene e utilização de material de limpeza e projeto para melhoria das residências, mas ainda não foi possível estabelecer comunicação com seus autores.

Posteriormente os Mbya-Guaranis participaram do projeto Bahia Limpa. Segundo informações³⁴ do Sr. Amauri Pampuch, que coordenou o projeto de 1998 a 2002, surgiu, em 1994, um projeto abrangendo Guaratuba. Em 1996 adicionou Guaraqueçaba. A partir de 1998 envolveu Paranaguá, Antonina, Pontal do Paraná, Morretes, etc. Em Paranaguá envolveu a ilha da Cotinga. Ele me relatou que o projeto foi criado e reformulado, tentando envolver os pescadores da baía de Paranaguá e também os índios que quisessem participar.

³² Entrevista concedida a Zélia Maria Bonamigo em 2005.

³³ Entrevista concedida a Zélia Maria Bonamigo em 2004.

³⁴ Entrevista concedida a Zélia Maria Bonamigo em 2004.

Tratava-se de limpeza e conservação das próprias comunidades. Juntava-se o lixo trazido pela corrente de água ou resultante da comunidade. O lixo era colocando em sacos de plásticos, os quais eram recolhidos semanalmente por uma embarcação que retirava o material. Este era destinado, ou para reciclagem, ou, se não fosse aproveitável, era destinado ao aterro sanitário ou lixão.

O objetivo era conscientizar as comunidades sobre a conservação ambiental. A família que assumisse esse cuidado receberia como incentivo uma cesta básica mensal. O projeto permaneceu até dezembro de 2002, embora tivesse vigência até 2003. Trabalhava-se com convênios, em geral com a duração de oito meses a um ano. Com a chegada do novo governo, houve suspensão por 90 dias do pagamento dos contratos que existiam. Nesse período cedeu o contrato e não houve interesse na sua continuação.

Os Mbya-Guaranis dizem que foi uma boa experiência porque todos se animavam a recolher o lixo em troca de cesta básica.

Mesmo com a ausência de novos projetos semelhantes, atualmente quase todas as famílias Mbya-Guaranis coletam latas de óleo, de refrigerantes e enlatados e os vendem na cidade de Paranaguá para comprar alimentos de sua preferência.

A esse respeito, lembra-se a referência de Sahlins (1997) aos Mendis de que faziam jóias com o lixo europeu. No início, Lederman e Mike Merrill pensavam, pela lógica funcionalista, que eles davam o mesmo significado cultural. Mas ocorreu o contrário: abastecidos de uma maior riqueza em dinheiro, conchas de madre-pérola, porcos e bens estrangeiros, os cerimoniais clânicos e as trocas entre parentes alcançaram dimensões inéditas. Os Mandes passaram a possuir cerimoniais maiores e mais parentes do que jamais tiveram. Um Mendi, por exemplo, disse que a economia européia é um sistema de subsistência, se comparado ao seu povo que tinha interesse em dar e receber, e que o seu era um sistema de trocas.

Por isso Lederman *apud* Sahlins (1997) escreveu que os Mendis interagiam com os estrangeiros sem perder o sentido de si mesmo. A transformação era adaptada ao esquema cultural existente. Foi aí que Lederman e Merrill deixaram de lamentar a indigência econômica dos Mendis, porque eles faziam uso dos objetos dos europeus com outro sentido.

E sobre isso, Sahlins conclui que o *developman* e essas outras formas, viáveis ou não, abrem novo campo para a descoberta antropológica. ‘Não conhecemos *a priori* e não devemos subestimar o poder dos povos indígenas para integrar culturalmente as forças

irresistíveis do sistema mundial. Então, não basta denunciar a hegemonia, é preciso testemunhar a cultura”. (Sahlins, 1997, p. 61-62).

Em 2004, com a orientação de um engenheiro agrônomo da Funai, os Mbya-Guaranis plantaram 5.000 pés de mandioca, feijão, melancia e outras sementes. Disse sorrindo o cacique Nilo: “Vamos ficar alegres no ano que vem porque vamos ter milho, feijão, mandioca bastante. Vamos passar bem. Nos anos passados a gente rezava para que a plantação vingasse, mas chovia muito e atrapalhava. Estamos com esperança para a colheita do próximo ano”.

4.5 LÓGICA MBYA-GUARANI: CONFLITOS INTERNOS

O terceiro motivo de mobilidade Mbya-Guarani de uma aldeia para outra decorre de conflitos internos, em geral entre lideranças.

Aqueles que percebem a possibilidade de conflitos procuram outros locais para viver, da forma comentada por Laraia (1986) a respeito dos Tupis, ora por questões políticas, ora por questões religiosas ou por causa do insucesso na colheita.

Na Cotinga, sempre questionei junto aos meus interlocutores sobre a presença de tantos pajés numa comunidade pequena. Existiam, além do Faustino, pajé oficial, os demais: Cristino, Albino, Isolina e Sebastião (pai da Isolina).

Faustino dizia que eram muitos pajés para uma só aldeia, com ar de reprovação. Cristino, que permanecia longos períodos fora da aldeia, em visita a outras comunidades ou participando de cursos, dizia que era por necessidade de oração. Isolina dizia que pela oração os pajés poderiam diminuir a ocorrência de problemas no mundo, como drogas e bebidas.

Uma vez, ao chegar de Guaraqueçaba aonde ia realizar oração de cura para as crianças, Faustino e a esposa me disseram entusiasmados que eram muito bem tratados, que receberam dinheiro e lanche para a viagem. Trouxeram sacos de material para artesanato. E em conversas posteriores sempre reafirmavam a mesma satisfação. Guaraqueçaba era sinônimo de prestígio e dádivas.

Notei que após a inauguração das casas (em julho de 2005), da construção da casa de reza, logo em seguida, momento que mais favoreceria o trabalho do pajé Faustino, e da presença mais constante de Cristino na Aldeia, Faustino se transferiu para Guaraqueçaba. Lá não havia pajé. Depois disso, até dezembro de 2005 as celebrações rituais estavam

suspensas, mas, como me explicou Dionísio, “vamos a qualquer momento na casa de reza para fazer nossa oração”.

A partida de Faustino para Guaraqueçaba é explicada por Cristino da seguinte forma: “Ele tinha Guaranis lá. Como ele queria sair daqui para outro lugar e lhe solicitaram que fosse para lá, ele aceitou”. Ainda não tive oportunidade de conversar com Faustino sobre sua mudança.

4.6 LÓGICA MBYA-GUARANI: VISITAS E TROCAS ENTRE PARENTES E LIDERANÇAS

Tudo o que os Mbya-Guaranis conseguem trocar com os não-índios tem o significado de ajudar a cumprir suas obrigações de parentesco. Existem tipos diferentes de viagens nesse aspecto.

O primeiro tipo é a viagem de um rapaz ou moça que vai conhecer outra aldeia e tem também objetivo de conhecer alguém que se torne sua namorada ou seu namorado. Mas só vai se lá morar um parente.

Um segundo tipo de viagem é realizado pelos membros do grupo jovem, que também apresentam o coral. Dionísio me contou que seus componentes viajam frequentemente, fazem pesquisas em outras aldeias, fazem contatos, “porque muitas aldeias se perdem na língua, na ‘cultura’ Guarani”.

Um terceiro tipo de viagem é a do cacique de uma aldeia que é chamado por outra aldeia para atender a casos de doenças, trocar idéias, dar conselhos, como Nilo me explicou: “Nós costumamos fazer visita. Para nós é muito importante visitar. Porque algumas pessoas estão doentes. A gente procura outras pessoas para conversar, trocar uma idéia. Por isso que nós andamos muito. Se precisar a gente vai muito para outra aldeia”.

Darella (2004, p. 359) lembra que “o movimento no interior das aldeias, entre as aldeias e entre elas e a sociedade envolvente, esculpe cotidianamente a peculiaridade de seu modo de ser e viver”.

Não foram poucas as vezes que deixaram claro que são uma grande comunidade em aldeias diferentes. Nas palavras de Nilo:

(...) nós dependemos muito de outra comunidade. Sendo Guarani é assim. Se alguma pessoa pedir para eu fazer conselho lá na outra aldeia, aí tem que ir daqui. Nós somos assim. Sempre unidos. Lá de São Paulo, de Rio de Janeiro. Por isso que nós andamos muito, e outra pessoa como o branco considera nós como andorilho, mas não é assim, é nosso costume mesmo. Às vezes a gente viaja a pé mesmo, os mais velhos viajavam até São Paulo, duas pessoas que viajaram de Mangueirinha e estão indo a São

Paulo, vão parando pelo caminho em pouco, se chega a noite faz uma barraquinha. Comida carrega, leva milho, mandioca e faz no caminho.

Dionísio explica: “Entre nós existe uma circulação, mas não só dos caciques, também de mulheres que vão visitar as tias, etc. Se não tem dinheiro do CTI, faz alguma coisa mas não deixa de ir... nessa circulação de ligação, a Cotinga é importante porque muitos anos atrás, antes do descobrimento do Brasil, já estavam aqui os antepassados”.

4.6.1 Recepção dos visitantes

O levar algo ou ser recebido com algo por ocasião das visitas ocorre se houver um parente no local em que se chega. A moça, quando visita, leva uma saia para sua parenta, o rapaz, ou leva algo que ele fez de artesanato, ou alguns quilos de feijão ou arroz que comprou com o dinheiro da venda de artesanato.

Quando o cacique sai para outra aldeia, leva saúde. Pede muito a *Nhanderu* para tudo ficar bem na própria aldeia e na aldeia que visita. Nas visitas um dos itens de trocas são as sementes, como explicou Nilo:

A gente leva semente de milho, de melancia quando tem. Eles, se quiserem, dão algum colar, que significa muito, porque afasta o espírito mau. Levamos um tipo de semente e trazemos outro, ou levamos sementes e voltamos com os colares. E o colar afasta as doenças, o espírito mau.

Os colares são feitos com sementes disponíveis na mata, como *kapi'i'a*, sementes de *kapi'i* ou rosário (planta). Mas levar algo material para trocar não é indispensável. O importante é visitar.

O homem que chega de fora conversa primeiro com o cacique e com os homens da aldeia visitada. A mulher que vem de outra localidade conversa primeiro com a mulher do cacique. Se ela tem algum presente oferece-o a ela.

Se os que são visitados são avisados, preparam uma recepção, uma cerimônia religiosa, agradecendo a Deus por não ter acontecido nada no caminho e preparam comida tradicional. Disse-me Dionísio: “A gente oferece *kaguijy*, bebida fermentada feita de milho e colhemos mel, fazemos o pão de milho e assamos um tatu, mas agora tem pouco tatu. O visitante é hospedado”.

Nilo me explicou que “essas visitas são entre parentes. Quando a gente vai sempre tem um parente nosso, mesmo de longe. A gente visita por muitos motivos, por exemplo, para conhecer a aldeia de alguém da família que foi morar lá”.

O que Dionísio me disse parece ser o eco do que Garlet (2001, p. 1) escreveu no artigo intitulado *Uma apresentação do ritual de chegada entre os Mbya-Guaranis* que, por ser extensa, será aqui resumida. Ele afirma que “o ritual de chegada (...) é uma das etapas da visitação, que se reveste de teor simbólico e demonstra a importância e o prestígio do visitante e dos anfitriões (...)”.

A cerimônia de chegada, como também relataram Melià e Temple (2004) a respeito do ritual da antropofagia Guaraní, começa pelos convites do anfitrião, através do qual mostra seu prestígio. A não-aceitação do convite “é seguida de retaliações ao convidado ou a sua própria aldeia” (Garlet, 2001, p. 1). Não há diferença nos convites para autoridades políticas ou religiosas. A maior ou menor solenidade de recepção pautam-se em critérios, como: a posição hierárquica, o prestígio do visitante e o caráter da visita.

Garlet (2001) explica que o ritual se reveste de caráter formal se os protagonistas são dirigentes dos *tekoas*, mas também há visitas informais. No caso dos dirigentes, estão envolvidos interesses coletivos, como reuniões, rezas e festas que envolvem preparações e articulações. A visita deve sempre ser anunciada. Se a visita for de outras pessoas ou grupo familiar, não precisa se fazer anunciar, basta alguém decidir que vai visitar os parentes e ir. O visitante se dirige ao chefe da família ao qual pretende visitar e expõe os motivos de sua chegada.

“Em ambas as circunstâncias as visitas revestem-se de extrema significação. É motivo de honra e de orgulho tanto receber um convite para visitar quanto ser visitado. Intensifica o prestígio do convidado e do anfitrião” (Garlet, 2001, p. 1).

Garlet (2001) relata que, dependendo do prestígio do visitante, a acolhida é seguida de um chimarrão e do fumar coletivo do cachimbo, o *petyngua*. A recepção do pajé tem maior solenidade. A comunidade toda se mexe para limpar os caminhos e realizar reparos na casa de reza e na busca de recursos para alimentação. Quando ele chega, todos cessam suas atividades e formam um semicírculo diante da casa de reza.

Segundo Garlet (2001, p. 1), quem visita faz uma parada, logo ao chegar, para “abandonar” suas bagagens. Isto mostra a confiança de que será sustentado pelos anfitriões. Depois se dirige à casa de reza. Ali os rezadores tomam chimarrão, fumam cachimbo e inicia-se uma reza que varia conforme a comunidade. “Segue-se momento de descontração que envolve tom jocoso, o estabelecimento de possíveis alianças de parentesco” e termina o ritual de chegada, quando “as pessoas da aldeia retomam as atividades, os rezadores vão tratar dos seus assuntos e algumas pessoas vão tratar da alimentação.”

Segundo Assis (2002, p. 57), que pesquisou os Mbya-Garanis do Rio Grande do Sul,

quanto mais visitas, mais prestígio, mais poder sobre os outros grupos locais. E esse poder é reconhecido pelos demais justamente pela intensa circulação de informações entre eles. Rapidamente várias aldeias próximas ficam sabendo do acontecimento de uma visita, especialmente se essa é uma visita de um líder para outro líder. Isso pode significar que, momentaneamente, uma liderança passa a ter maior influência sobre a outra.

Assim como no plano cósmico os deuses circulam entre os domínios para visitar seus parentes, também os nominados circulam entre as aldeias para a dádiva da visita.

Nas visitas, além das trocas de informações, como disse Garlet, e além das trocas de sementes, mudas e cônjuges, debatem sobre os graus de abertura da sua “cultura” aos não-índios. Por exemplo, Cristino considera que as suas orações na casa de reza não deveriam ser mostradas aos não-índios. Após alguns diálogos e negociações, conseguimos participar da oração e teríamos, talvez, conseguido participar do rito do batismo, caso a casa de reza já estivesse reconstruída.

A rede Globo (2006) exibiu, no programa Fantástico de 12 de março de 2006, o batismo Guarani realizado na terra indígena Ribeirão Silveira, cidades de São Sebastião e Bertioga, no litoral de São Paulo, com explicações do professor indígena Karaí Guyra. A Globo anunciou: “Você vai ver cenas inéditas de um dos rituais mais secretos dos índios brasileiros. Pela primeira vez, uma equipe de TV entra na chamada ‘casa de reza’ dos índios guarani, no litoral de São Paulo, e registra a beleza de uma cerimônia de batismo”.

Chamo a atenção aqui para a necessidade de se analisar que o que os Mbyas mostram nem sempre constitui a totalidade do que eles poderiam mostrar. De comum acordo, eles decidem mostrar algo do que os não-índios querem ver e os deixam satisfeitos. Tanto no aspecto de nossa participação das orações na Cotinga quanto no que diz respeito à participação dos repórteres do Fantástico, deve-se considerar que, primeiramente, as cenas podem não ser inéditas. Em segundo lugar, deve-se ter presente que não se está assistindo a um dos rituais mais secretos, porque o que é mais secreto seguramente não é mostrado.

Os índios estariam mentindo então? Não. Simplesmente estão utilizando uma estratégia para que os não-índios conheçam seus rituais, mas não sua totalidade, nem todos os rituais. No entanto, os não-índios têm a sensação de que viram algo inédito. Como se disse acima, além das trocas de sementes, mudas e cônjuges, eles debatem também sobre o grau de abertura da sua “cultura” aos não-índios.

Para entender melhor essa estratégia, é preciso, como citou Litaiff (2002), considerar o *jakore*, que significa, como me disse Cristino, “lograr os brancos”.

Em seu contexto de estudo, que é o pensamento Guarani, Litaiff (2002, p. 9) refere-se a explicações respectivas a mitos em relação aos quais ele comenta: ‘Se consideramos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros, durante as discussões os Mbya negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes, unificando assim suas práticas’.

E em nota, acrescenta algo que é válido também para esta reflexão: que o *jakore* é ‘um importante recurso que regulariza a relação com os indivíduos de outras sociedades [e] pode ser visto como um tipo de estratégia proposicional axiomática’. Com isso mantêm a genuidade de sua “cultura” nas aldeias.

Nos próximos capítulos se terá oportunidade de aprofundar diversos temas levantados neste capítulo, a partir da economia e das trocas com *Nhanderu*.

5 ECONOMIA E AS TROCAS COM *NHANDERU*

“O milho dos Guaranis é que traz os nomes”.

Nilo.

5.1 O MILHO E O *NIMONGARAI*

Entre os alimentos tradicionais considerados mais importantes pelos Mbya-Guaranis, para a cerimônia do *nimongarai* ou batismo, estão o milho e o mel. Nilo explica:

Nosso milho é chamado Guarani. É um milho que a gente troca com outra aldeia. Esse milho dos guaranis é que traz o nome. É desse milho que vem o nome e quem escolhe o nome é o pajé. O milho é um poder. O milho dos Guaranis é um poder dos pajés porque traz o nome. Não só o milho, mas o mel do mato também, que é levado dentro da casa de reza na hora do trabalho dos pajés, traz o nome junto dos pajés. São eles que trazem os nomes das pessoas. Para nós é nosso poder essa planta.

O nome “é o sinal individual da presença do divino na pessoa da criança” (Clastres, 1990).

O milho Guarani é chamado *avaxi eteí*. Felipim (2001), engenheira agrônoma do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), explica que “é mais doce do que os demais e sua espiga é pequena, é farináceo, de endosperma branco e apresentando variações na coloração da aleurona (camada externa mais fina do endosperma) e do pericarpo”.

Na Cotinga, Darci exibe satisfeito sua plantação de milho e pede para tirar foto com o Jorge mostrando o seu milho Guarani.

FIGURA 32 – SEMENTES DE MILHO TRADICIONAL, MOSTRADAS POR JORGE A PEDIDO DE DARCI



Fonte: Garlet *et al.* (1998).



Fonte: Autora.

Enquanto verde, o milho é comido assado (*avaxi maibé*) e dele é feito o *kaguijy*, bebida que resulta do milho verde mascado por meninas pré-púberes que o preparam para fermentação misturada com água. Atualmente, essa bebida tem sido preparada e consumida entre os moradores da ilha da Cotinga somente por ocasião da cerimônia do batismo, mas que nos anos de 2003 até 2005 não ocorreu porque a casa de reza, que havia sido derrubada, por apresentar problemas em sua estrutura devido a cupins, só foi erguida no final de 2005. Ainda no final de 2005, Faustino, o pajé oficial da aldeia, transferiu-se para a comunidade de Guaraqueçaba-PR, distante quatro horas de barco da ilha da Cotinga. As famílias que tinham crianças para batizar e que não queriam esperar mais um ano foram participar do batismo na aldeia de Piraquara-PR.

FIGURA 33 - O *MBOJAPE* FEITO POR MARTA



Fonte: Autora

Depois de seco, preparam o bolo de milho chamado *mbojape*, que é apresentado pelos Mbya-Guaranis como um dos alimentos mais significativos de suas tradições, por isso é oferecido pelos pais das meninas a *Nhanderu* na cerimônia do *nimongarai* ou batismo, festa em que os deuses revelam ao pajé os nomes das crianças.

O *mbojape* é feito com a mistura de milho ou fubá³⁵ e água. Marta amassa a mistura até ficar homogênea, faz as bolinhas, achata-as um pouco, como na Figura 33, e as coloca

³⁵ Se falta o milho, preparam o *mbojape* com o fubá que é comprado em Paranaguá ou que é ganho dos turistas.

nas cinzas, mexendo para que cozinhem bem, durante aproximadamente 30 minutos. Depois, tira-as das cinzas, limpa-as com toalha e oferecem-nas para serem degustadas. Ficam secas por fora e úmidas por dentro. A mesma massa, opcionalmente, é colocada em pequenas formas de lata, sendo assada entre as brasas enquanto as visitas conversam ao redor do fogo.

O milho tem grande valor para os Mbya-Guaranis, como também explica Garlet (1997, p. 16): ‘O milho não só é o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, divino e humano, mas também fator que propicia a introdução das pessoas na sociedade. Dito de outra forma, o milho é imprescindível para que o Mbya receba seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais’.

Todos os anos, na maturação do milho, depois de cuidá-lo etapa por etapa para que ele cresça, floresça e possa ser colhido, ele amadurece. O tempo de colheita coincide com o tempo do ritual do batismo e da nomeação, cuja festa ocorre entre novembro e fevereiro, sendo mais comum na segunda quinzena de janeiro. Fausto (2005, p. 400) sugere ‘pensar esse ciclo como contendo um vestígio da saga de Cristo, e o milho como seu corpo’, seu sangue seria ‘o vinho indígena’. Nesse caso, o milho servido e comido entre parentes Mbya-Guaranis construiria sua pessoa, talvez da mesma forma que os católicos comungam o corpo e o sangue de Cristo na missa. (Código de direito Canônico, 1983). No entanto, Dionísio me explicou que ‘para nós o milho não é como uma pessoa, mas é a semente sagrada e é essa semente que traz o nome na cerimônia do batismo’.

5.2 A MORADA DOS DEUSES E AS TROCAS COM *NHANDERU*

Torna-se importante agora entrar mais no tema que se desdobra em diversos subtemas, a morada dos deuses e as trocas com *Nhanderu*.

O céu é para Cristino a continuação desta vida. Cristino comenta que “lá é muito mais limpo. O céu é em cima, no alto. Já vi o céu como cidade mais bonita, como não tem aqui. Tem tudo lá. Lá estão os que já foram. Alguns não estão lá, pois mataram outras pessoas”. Embora se refira a “lá em cima”, quando perguntei que lugar era este, Cristino respondeu que “o lugar é um segredo, mas o pajé conhece”.

Em cada aldeia as crianças recebem nomes dos deuses e das deusas, mesmo que estes constituam um constrito banco de dados. Na genealogia, mostrada no quarto capítulo, observa-se que existem diversas pessoas *Karai*, o mesmo acontecendo com pessoas *Vera*, *Kretchu* e *Para*, entre outras. No dia do batismo um segundo nome acompanha o nome de

cada criança. Para diferenciar, por exemplo, um menino *Vera* de outro menino *Vera*, este nome vem acompanhado de *Popygua*³⁶ ou *Mirim*³⁷ (pequeno), entre diversos outros. Os “sobrenomes” são citados também por Cadogan (1992, p. 81). Ao mostrá-los para Dionísio ele disse: “são todos sobrenomes. *Mirim*, *Poty* (flor) e *Mimby* (flauta) são alguns dos mais conhecidos.

Na Cotinga, existem primeiros nomes que não são os mesmos dos deuses, como *Mimby*, *Jera*, *Ingua*. São nomes das filhas de Dinarti e Maria que moravam na aldeia de Piraquara. Ao perguntar sobre o motivo de não serem nomes de deuses a Cristino e Dionísio, responderam que, como as crianças não receberam esses nomes na aldeia da Cotinga, eles não saberiam explicar. Lembrando-me de Ciccarone (2001), perguntei-lhes então se não seriam apelidos. Dionísio disse que os adultos não se tratam por apelidos. As crianças que brincam, no período escolar, às vezes se chamam por apelidos, que podem surgir das características físicas ou de pequenos animais, mas os apelidos não se mantêm após a infância.

Até aqui citei diversas vezes os nomes dos deuses e deusas, mas não me referi particularmente às suas atribuições, o que se fará agora, pois se conhecerá um pouco mais do panteão Mbya.

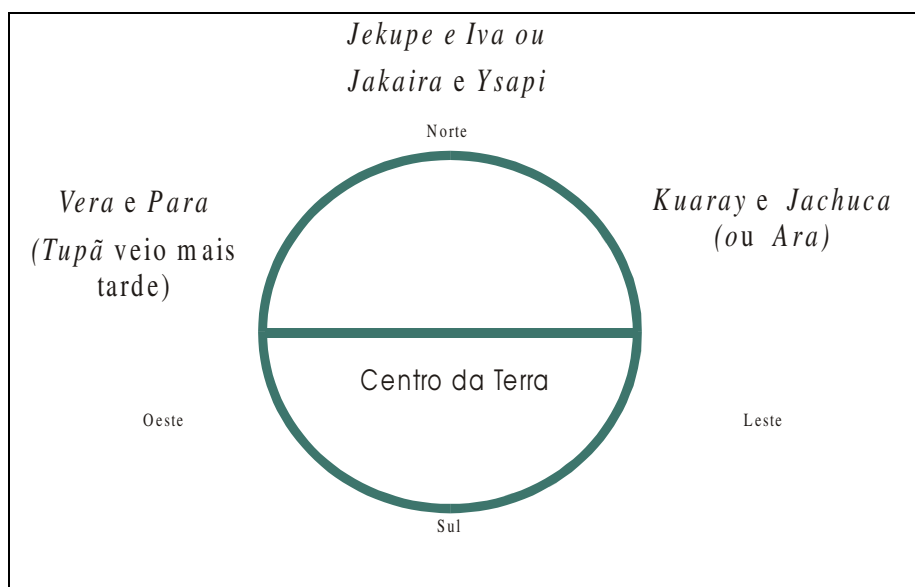
Segundo Cristino, junto de *Nhanderu* existem quatro belas cidades nas quais os deuses e deusas guardiões circulam de um lado para outro para melhor proteger as comunidades Mbyas.

Dionísio me explicou que *Nhanderu ete* é o maior de todos, o pai verdadeiro. Ele é um só e tem como “ajudantes” quatro deuses guardiões masculinos e suas esposas quatro deusas guardiãs femininas. Ao tomar em suas mãos uma página em branco, explicou da seguinte forma: “*Nhanderu ete* é como se fosse a página em branco sem nenhum contorno. No alto da página branca bem no centro estão *Jekupe* e sua esposa *Iva*, sinônimo de *Jakaira* e *Ysapi*. “É o mesmo”, me disse Dionísio. No lado Leste estão *Kuaray* e sua esposa *Jachuka* (ou *Ara*). No lado oeste estão *Vera* e sua esposa *Para*. Dionísio me disse que Tupã apareceu mais tarde. No sul estão *Karai* e *Kerechu*.

³⁶ *Popygua* é um instrumento composto de “duas varas de madeira empunhadas na mesma mão que são batidas uma contra a outra emitindo um som estridente”. (Garlet; Soares, 2001).

³⁷ Em Cadogan (1992), *mirim* é grafado com til sobre a letra *i* e sem a letra *m*.

FIGURA 34 – POSICIONAMENTO DOS DOMÍNIOS DOS DEUSES E DEUSAS



Fonte: Professor Dionísio.

Então busquei na literatura como outros grupos Mbyas se expressam a respeito dos deuses e deusas.

Cadogan (1948; 1992, p. 81) descreve quatro paraísos:

Primeiro Paraíso

***Ñamandu Ru Ete* (masculinos)**

Kuaray Mimby
Kuaray Miri
Kuaray Endyju
Kuaray Jeju
Kuaray Raata

***Ñamandu Chy Ete* (femeninos)**

Jachuka
Jachuka Rataa
Ara I
Ara Miri
Ara Jera, Ara Poty

Segundo Paraíso

***Karai Ru Ete* (masculinos)**

Karai Ratta; Karai Ñe'îry
Karai Ñe'engija
*Karai Tataendy e Karai Atachi*³⁸

***Karai Chy Ete* (femininos)**

Kerechu; Kerechu Rataa
Kerechu poty
Kerechu Yva

Terceiro Paraíso

***Jakaira Ru Ete* (masculinos)**

Atachi

***Jakaira Chy Ete* (femininos)**

Tatachi; Iva

Quarto Paraíso

***Tupã Ru Ete* (masculinos)**

Vera; Vera Miri; Vera Chunua,
Tupã Kuchuvi Veve e Tupã Guyra

***Tupã Chy Ete* (femininos)**

Para; Para Rete; Para Miri
Para Poty e Para Jachuka.

³⁸ Nesta e nas páginas seguintes a letra i de *atachi*, *miri*, *tataxi* ou *tatachi e xunui*; a letra e de *engija* e a letra u de *pau* recebem til no original.

Ao ler essas especificações a Cristino, ele disse que é tudo igual, mas que na Cotinga eles não usam todos os nomes. Da mesma forma ocorreu em relação às descrições de Ladeira (1992), Guimarães (2003) e Litaiff (1999).

Em Ladeira (1992, p. 125-132), os grupos Mbyas e Chiripas no litoral do Brasil também relacionam quatro regiões:

Os nomes de *Nhanderu Ete e Nhandexy Ete*

Na região de *Nhanderu retã, Yva Pau, nhanderenondére* (nascente):

A alma masculina é
Avarãtã,

As almas femininas são:

Takua, Iva, Jaxuka, Jaxuka Miri, Nhanju e Kunhã Karai.

Nomes de *Kuaray Ru ete (Nhamandu) e Kuaray Xy Ete*

Na região de *Kuaray amba, ara mbyte* (zênite):

As almas masculinas são:

Poty, Kuaray, Miri, Kuarayju, Kuaray Miri, Nhamandu, Tataendy, Xapya, Xunui, Rataendy, Gurapepo, Avaju Miri.

As almas femininas são:

Poty, Para, Para Poty, Para Miri, Para Guaxu, Jerojea, Jerai, Papaju, Miri.

Nomes de *Tupã Ru Ete e Tupã Xy Ete*

Na região de *Tupã amba, Yvy apy, nhandekupére* (poente):

As almas masculinas são *Tupã, Tupã Miri, Vera, Vera Miri, Ava Ropeju, Popygua, Vera Popygua, Mbiguái.*

As almas femininas são:

Tataxi, Ara, Arai, Ara Poty (Tupã e Kuaray), Krexu, Rete, Krexu Miri, Rya Poa.

Os nomes de *Karai Ru Ete*

Na região *Karai retã, nhandekére:*

Só existem almas masculinas:

Karai Miri, Karai Poty, Karaiju, Karai Jekupe (Karai e Tupã), Karai Jeguaka (Karai e Kakaira), Karai Rataendy, Karai Tataendy e Karai Ruvixa.

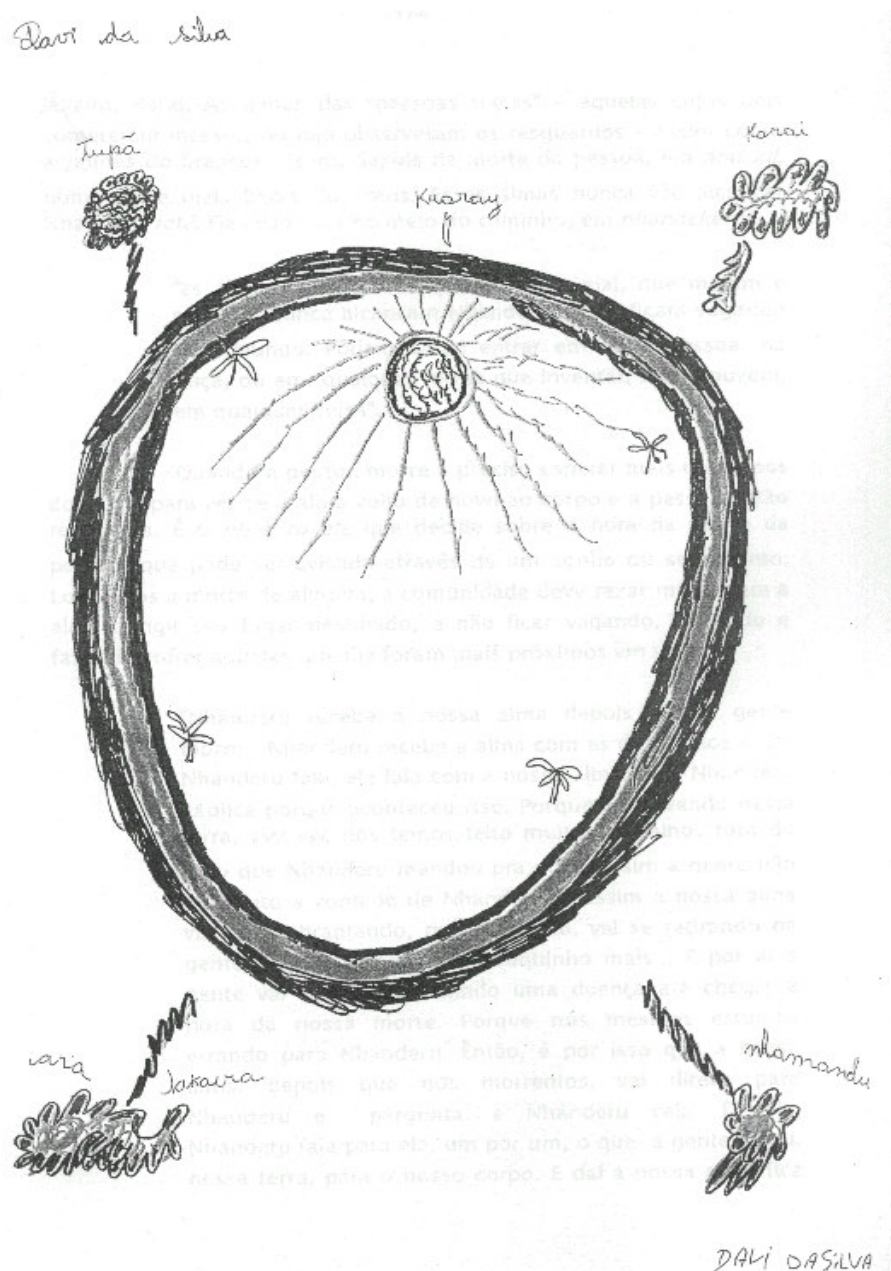
Os nomes de *Jakaira Ru Ete.*

Na região de *Jakaira retã, nhandekerováí:*

Também só existem almas masculinas,
Jeguaka e Jeguaka Miri.

Ladeira (2001), ao comentar sobre as almas, mostra o desenho feito por Davi da Silva.

FIGURA 35 – DESENHO MOSTRA O NHEE RU ETE DE CADA REGIÃO

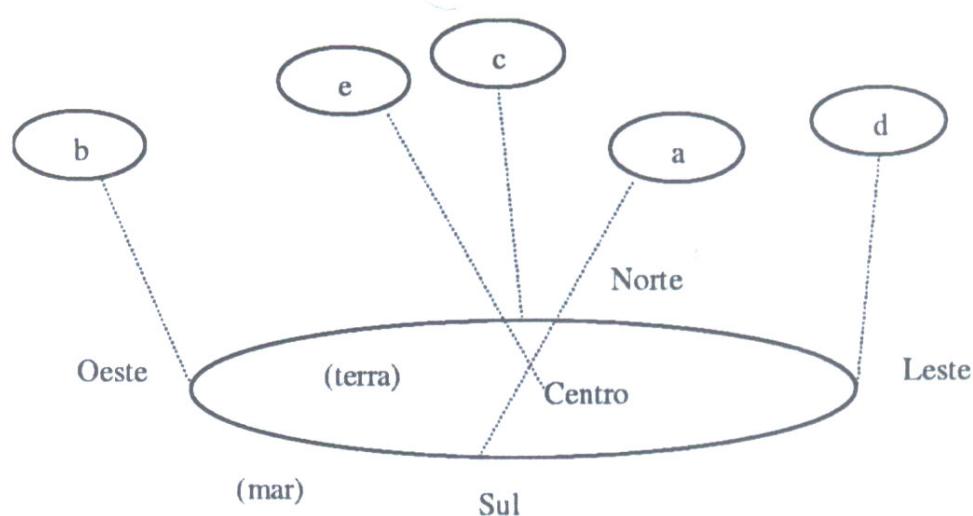


Fonte: Davi da Silva *apud* Ladeira (2001, p. 173 a).

No esquema cosmológico tridimensional focado por Litaiff (1999), os Mbyas mostram a leste a região de Karai; e a oeste o lugar de Tupã. De acordo com os mitos “consagrados” ou linguagem humana fundamental ou *Ayvu Rapyta*, os deuses, devido à suas posições cosmológicas e sua personalidade, se mantêm em relação complementar e assimétrica.

Ao descrever o cosmos, Timóteo *apud* Litaiff (1999) disse ser difícil de desenhar o mundo sobre um papel porque há a parte da parte superior, onde habita *Nhanderu*

FIGURA 37 - LOCALIZAÇÕES APROXIMADAS DAS MORADAS DOS SERES CELESTES



Fonte: Comunidade de *Tecoa Porã* apud Guimarães (2003, p. 177).

Como se viu, as diversas formas de os Mbyas representarem os posicionamentos ou domínios dos deuses fazem com que seus pesquisadores passem sempre mais a considerá-los em rede. Os diferentes lugares, as diferentes expressões, os diferentes pesquisadores e os diferentes interlocutores constituem partes de uma configuração que será mais plenamente compreendida se for considerada no todo, pois vai desvendando/escondendo um pouco da plenitude de vida exuberante dos deuses. Mas indica também que em cada local, cada comunidade a seu modo atualiza seus sentidos e suas explicações, ao considerarem não somente suas tradições, mas também a realidade envolvente, que, também ela, manifesta-se diferentemente aos Mbya-Guaranis.

Essas diferenças/semelhanças revelam-se também no modo como traduzem as divindades. Nas explicações a seguir se observarão pontos comuns de explicações e complementos específicos, o que reafirma a unidade da “cultura” Guarani, da qual seguidamente falam, e o jeito próprio de expressões locais.

Karai*, guardião semelhante ao fogo, e sua esposa *Kerechu

O professor Dionísio me disse que *Karai* e *Kerecheu* são guerreiros próximos de *Nhanderu*, estão relacionados com o fogo. O seu fogo aquece os Mbya-Guaranis todos os dias.

Segundo Litaiff (1999), Karai é o mestre do fogo e do mar, a personalidade estável.

Conforme Cadogan (1949, 1950, 1997), Ladeira (1992) e Guimarães (2004), *Karai* e *Kerechu* são seres celestes que, através de seu poder, impulsionam as chamas divinas a penetrarem nos Mbya-Guaranis. Eles observam atentamente o ruído que lembra o estalar das chamas. Sua habitação localiza-se mais ao sul.

Como agem os Mbyas cuja alma provém dessa região? Eles são orientados a seguir rumo ao nascente, em sentido anti-horário, ou a se dirigir ao centro da terra e depois seguir até o nascente. São pessoas fortes na orientação das rezas, e devem ter capacidade de executar cantos, e aconselhar; os homens não devem permanecer muito tempo fora da aldeia.

Dionísio diz que a energia de *Karai* e *Kerechu* aquece de tal forma aqueles que receberam almas desse domínio que eles se sentem estimulados a rezar a Nhanderu e a cuidar com atenção de seu *tekoa Pindoty*.

Vera (ou Tupã), ser que lembra água, trovão, raios e chuvas, e Para

Cristino me explicou que *Tupã* é o oceano, mar grande. Esses seres mandam a chuva que alegra a comunidade, os pássaros e os animais, principalmente se estiver em tempo de pouca chuva; esta faz com que as sementes germinem, possibilita o surgimento de nascentes de águas, mas também mostra seu poder.

Cadogan (1949, 1950, 1997), Ladeira (1992) e Guimarães (2004) expressam que esses seres celestes, que se localizam no poente, enviam à terra as chuvas e colocam nos Mbyas o dom da moderação. O trajeto que realizam vai do nascente ao poente, ou do poente ao nascente, em sentido circular, anti-horário ou reto. Se eles fazem sua caminhada circularmente, as chuvas caem no litoral. Se sua caminhada ocorre em linha reta, as chuvas caem no meio do mundo. As características de suas almas é que precisam estar sempre circulando já que são os protetores do mundo. Segundo Litaiff (1999), *Tupã* é o pai da chuva e das tempestades, por isso é considerado pelo Mbya como aquele tem um temperamento inconstante, que se põe freqüentemente em cólera. De acordo com Darci Vera *apud* Litaiff (1999), *Tupã* faz crescer as plantas, pois se não chove, tudo morre.

Como agem os Mbyas cuja alma provém dessa região? Os Mbya-Guaranis que recebem almas de *Tupã* e de *Para* se deslocam constantemente e passam períodos longos fora da aldeia, com exceção das mulheres desta nominação que não se distanciam da aldeia por muito tempo. Elas têm o dom de ensinar e de comandar as rezas. Os homens também

têm reza forte. As almas de Tupã precisam guardar a aldeia e aplicar castigos àqueles que não vivem o *nhandereko*. Na ilha da Cotinga a sanção permanente é a expulsão de alguém da aldeia. Ladeira (1992) menciona que nem as almas femininas nem as almas masculinas devem manusear o barro, pois ele quebra facilmente. Segundo Litaiff (1999), o Mbya cuja alma vem da região de Tupã tem temperamento inconstante e põe-se freqüentemente em cólera.

Cristino refere que aqueles que têm almas dessa região estão sempre indo de um lugar para outro com o objetivo de proteger a sua e as outras aldeias.

Jekupe (ou Jakaira) e sua esposa Iva (ou Ysapy) cuidam da fonte na neblina

Dionísio relata que *Jekupe e Iva* são seres que revelam o que os Mbyas devem fazer para viver melhor seu *nhandereko*, por meio da oração e do cachimbo.

De acordo com Darci Vera *apud* Litaiff (1999), *Jakaira* não vem na terra, permanece no céu a se ocupar do *tatachina*, o fumo do *petyngua* de *Nhamandu*.

Segundo Cadogan (1978) e Litaiff (1999), *Jakaira Ru Ete* aceita criar uma nova terra e promete aliviá-la com sua neblina vivificante, com o tabaco e o cachimbo. Cadogan (1949, 1950, 1997), Ladeira (1992) e Guimarães (2004) indicam que sua morada localiza-se ao norte do centro do Cosmos. São deuses da primavera, cuidam da fonte da neblina vivificante (cachimbo e tabaco) que concede as palavras inspiradas ou belas palavras, pelas quais eles podem alcançar os imortais. Enviam a neblina para que os Mbya-Guaranis se defendam das doenças e se purifiquem das enfermidades. O trajeto que desenvolvem vai ao nascente, segue em sentido horário, ou vai até o centro da terra e, em linha reta, vai para o nascente.

Como agem os Mbyas cuja alma provém dessa região? “Os Mbyas com almas provenientes desse ser celeste, só podem realizar o percurso em círculos, beirando o oceano”. (Guimarães, 2004, p. 178).

Dionísio comenta que sua ação dirige-se ao bom tratamento dos outros que vivem na comunidade e também dos não-índios.

***Kuaray*, ser referente ao sol, e sua esposa *Jachuka* (ou *Ara*) também mandam almas à terra**

Dionísio relata que são guerreiros e se parecem com o sol que brilha em todos os lugares e leva alegria aos Mbya-Guaranis.

Conforme Guimarães (2004, p. 179),

eles estão no zênite, sobre o centro da Terra. Na mitologia Mbya, *Cuaray* [ou *Kuaray*] aparece como o filho mais velho de *Nhãde ru*, irmão de *Jaxi*. Esses dois irmãos foram os ‘heróis culturais’ que caminharam pela terra original ‘guaranizando-a’, ou seja, estabelecendo os hábitos e costumes Mbyas. *Cuaray* está relacionado com o sol e *Jaxi* com a lua. O trajeto de *Cuaray* é o mesmo do sol, ou seja: no início do dia ele está no nascente, ao meio do dia está no centro do Cosmos, no fim do dia, no poente. Em sua trajetória segue em linha reta do nascente ao poente. *Cuaray* reveza-se com o irmão mais novo, *jaxi*, formando o dia e a noite.

Segundo Litaiff (1999), *Kuaray* deixa o *teko* aos seus mais novos, indica a possibilidade da imortalidade e do bom caminho e transmite como deve ser a vida dos Mbya-Guaranis. Para Darci Vera *apud* Litaiff (1999), *Kuaray* vem todos os dias da parte superior para recordar a todos os Guaranis o nome dos animais, dos pássaros, dos peixes, das abelhas, dos frutos, de tudo.

Como agem os Mbyas cuja alma provém dessa região? Ladeira (1992) refere que as almas femininas têm a tarefa de acompanhar pais e irmãos e que têm a liderança da oração, enquanto as almas masculinas indicam o caminho ao grupo.

Dionísio comenta que devem levar alegria, principalmente nas visitas que farão aos parentes ou através da ajuda que prestam na comunidade, na solução dos problemas que surgem, tanto internamente quanto em relação aos não-índios.

Guimarães (2004) indica também *Nhãde Ru*, como ser relacionado com o sol e sua esposa, que são os pais das almas enviadas ao mundo original com destino ao nascente. A reunião da comunidade é tarefa, especialmente das almas femininas, que muitas vezes são mulheres pajés. Na Cotinga *Nhanderu ete* aparece como aquele que criou os demais seres guardiões. Os primeiros Mbyas não aparecem como “enviadores” de almas, mas como ancestrais que conseguiram a leveza do corpo.

Várias etnografias Guaranis se referem ao batismo do milho ou *avatí-nimongarai* no qual são revelados os nomes às crianças, que significam suas almas verdadeiras. São os nomes-almas daqueles que compõem um grupo familiar que organiza a vida sociocultural dos Mbya-Guaranis. Schaden (1962) e Ladeira (1992) observam que esta influência se

apresenta nas migrações ou nas permanências, na mobilidade das famílias inter e intra-aldeias e na escolha de parceiros para o casamento, como se viu anteriormente. Através do milho, no *nimongarai*, marca-se a renovação dos ciclos de vida e da produção do seu modo de ser Guarani. Ladeira (2001, p. 207) lembra:

(...) o nascimento de crianças, a proximidade dos *Nhee kuéry pavê* (os pais das almas reunidos) que se fazem mais presentes na *opy*, nesse período; plantar, na ‘época certa’, as variedades do *avaxi etí* (milho Guarani), o que os leva a mais uma tentativa para garantir a colheita antes das tempestades mais fortes que acontecem em *ara pyau* (verão).

Em geral, em louvor pela revelação dos nomes-almas, os pais oferecem a *Nhanderu* na *opy* alguns presentes. O menino é representado por um pequeno pote, feito de taquara, com mel de abelha jataí ou *ey jatei* e/ou uma pequena flecha ou *uy*, e/ou um pequeno chocalho ou *mbaraka* feito com a cabaça ou *yh’a kua* e sementes de *kapi’i* ou planta chamada rosário. A menina é representada por um *takua pu*, instrumento musical feito com madeira ou taquara usado pelas mulheres durante os cantos sagrados, e/ou pelo *mbojapé* ou pão de milho, feito com sementes de milho, batizadas anteriormente pelo pajé, que também pode ser feito de fubá de milho não-Guarani. Depois da cerimônia, os participantes se alimentam do *mbojapé* e do *ey*, bem como do *kaguijy* ou vinho de milho.

A flecha simboliza a força e a coragem para uma boa caça ou sucesso em tudo o que o Mbya-Guarani faz. O mel é alimento tradicional que acompanha o milho, que fortalece o corpo e acolhe as visitas. O bolo de milho simboliza o alimento que dá força e saúde, e o *takua pu* significa que a menina sempre estará presente nos rituais da casa de reza.

5.3 A CERIMÔNIA DO NIMONGARAI

A cerimônia de batismo ocorre na casa grande ou *opy*, casa de reza, local em que se realizam os rituais. Schaden (1962, p. 80) relata que no tempo do *djakairápéký* ou do milho verde, se ‘batizam’ conjuntamente na casa-grande as primícias das roças, não só da parentela, mas de toda aldeia”.

As crianças que participam do batismo precisam ter um ano ou mais, pois seu corpo já está firme. De fato, encontrei crianças com dois anos sem terem sido batizadas devido à falta da casa de reza, como expliquei antes, e por não terem podido se deslocar para a aldeia de Piraquara-PR.

Na ilha da Cotinga, antes da cerimônia, “a mulher do pajé pergunta se tem alguém doente”, me relatou Dionísio, “ela prepara o ritual e coloca fumo no cachimbo”.

Precedendo a cerimônia do batismo, na explicação do pajé Cristino, existe uma espécie de reunião cósmica:

os seres celestes se reúnem para resolver quais são os nomes de cada alma. A mãe leva a criança diante do pajé que reza e ouve o que os deuses vão falar. Depois de muitas orações, de cantos, a mãe leva a criança e diz que quer saber qual é o nome que o deus guardião vai dar. Então o pajé, depois de procurar saber e espalhar (...) a fumaça sagrada na cabeça da criança, diz o nome dela e seu significado e como ela deve viver para seguir seus ensinamentos e que a mãe deve ajudar.

Conforme relata Guimarães (2004), os Mbya-Guaranis de Tecoá *Porã*, no Estado do Espírito Santo, também destacam que o ser imortal avisa o pajé que encaminha uma alma à criança e qual é o nome sagrado que essa criança recebe dele. O pajé descobre qual é o ser que encaminha a alma. A criança que recebe a alma tem uma ligação com o ser celeste, com a função que ele tem na vida eterna e, ao crescer, deve vivenciar as características próprias de seu nomeador.

Na Cotinga, os Mbya-Guaranis acreditam que as visões especiais do pajé ocorrem anualmente. O pajé, mesmo se estiver na terra, tem como ver o que está em outra dimensão. Todos os anos, de novembro a fevereiro, a oração se intensifica. Nilo explica que “heste período é mais fácil de se comunicar com ele e de ter visões, porque até fevereiro é tempo de cerimônia para nós. Consiste em rezar, receber o nome e o batismo”. Se o batismo não se realizar na aldeia, dirigem-se para outras aldeias, como ocorreu em 2004, quando alguns foram participar do ritual em Piraquara-PR.

Sobre o batismo, Schaden (1962, p. 146) registrou que o pajé ou “sabador”, recebe a revelação do nome das estrelas: “Faz água de casca de cedro, molha a mão na água, asperge a criança (...) e depois conta o nome. O batismo é feito na casa do ‘sabador’, na presença do pai e mãe (...). Precisa ser uma cerimônia fina, feita com muito cuidado, em data fixada com dias de antecedência”. Como nos demais grupos Tupis (Fernandes, 1989, p. 289), “o pajé, em virtude de seus poderes sobrenaturais, constituí um dos intérpretes mais qualificados da tradição e das experiências dos antepassados”.

Além do milho e da água, que têm lugar privilegiado no ritual do batismo, contam com um terceiro símbolo sagrado fundamental, o cachimbo com tabaco ou fumo cuja fonte é a neblina vivificante. É verdade que ele é utilizado em diversos momentos do dia. Na hora das reuniões, para que o cacique ou os participantes “façam bem” e que o espírito mau seja afastado; durante a reunião comunitária, quando o cachimbo passa de pessoa a pessoa, para homens e mulheres menos as crianças; na hora da conversa com *juruas*, para que exista o respeito de uns para com os outros; na hora em que as mulheres fazem artesanato, ou no cair

da tarde, para que o trabalho e a noite sejam bons. Eles trazem, espalham a fumaça, trazem novamente várias vezes e cospem no chão o gosto ardido do fumo. A fumaça sobe, louva o espírito do bem e este protege do espírito do mal as pessoas, os locais e suas ações. No entanto, nenhum momento é mais sagrado no uso do cachimbo quanto o das orações na casa de reza e, especialmente, na cerimônia do batismo, como se explicará logo adiante.

O ritual do batismo requer também a utilização de instrumentos musicais tradicionais, como *mbaraka* (violão de cinco cordas), *rave* (violino), *angu-a-pu* (atabaque), *mbaraca mirim* (chocalho) e, para as meninas, o *takua pu* ou bastão de ritmo.

A cerimônia do batismo durava no passado, segundo informações dos Mbya-Guaranis de diversas aldeias que estavam na Cotinga no Natal de 2004, aproximadamente três dias. Atualmente, começa no meio da tarde de um determinado dia e termina ao amanhecer do dia seguinte.

Embora a cerimônia do batismo não tenha se realizado em 2004 e 2005 na Cotinga devido à falta da sua casa de reza, eles se referem a esse ritual com grande entusiasmo por ser o momento mais importante do ano e o sentido de sua organização social e política, bem como da atualização de seu *nhandereko*.

Narrativas sobre a cerimônia foram descritas, atualmente, por diversos autores, dentre eles Argüello (1998), cujo artigo foi escrito a partir da experiência de campo com os Mbya-Guaranis de Palmeirinha-PR, e Montardo (2002), que escreve a partir, principalmente, dos grupos Kaiowa e Nhandéva. Não tive oportunidade de presenciar a cerimônia completa, mas meus interlocutores complementaram as informações dessas autoras nos aspectos que lhe são comuns, de modo a se poder relatar/complementar como ela se realiza também na Cotinga.

O ritual do batismo ou *nimongarai*, antes de chegar ao seu auge, passa por três etapas que o preparam: o *xondaro jeroky*, o *jepopixy* e o *jeroky*.

5.3.1 *Xondaro jeroky* ou dança dos soldados

O *xondaro jeroky* é a dança dos *xondaros* ou soldados que no passado tinha a característica de preparação para defesa em caso de ataque dos *juruas*. Através desta dança, segundo Dionísio, “os meninos imitam os diferentes animais, como o tigre, o macaco, o jacaré, a cobra, entre outros”.

O *xondaro jerokey* tem início com a reunião da comunidade na frente da *opy*, casa de reza, no início da tarde. Ali, como relata Montardo (2002, p. 128), “em reiteradas frases lembram dos parentes que estão em suas aldeias, em seus fogos, para que fiquem alegres”.

Em seguida, as mulheres com as crianças, e depois os demais, entram na casa de reza e tomam seu lugar. A partir disso tanto em Palmeirinha quanto na ilha da Cotinga começa a *Ñemboaguyjevet*, saudação de louvor e adoração. Um *xondaro* toma a frente e os outros o seguem. Cada um deles coloca fumo no seu cachimbo e começa a saudação ao redor do altar.

Espalham a fumaça sobre os instrumentos de canto. Depois disso, como relata Argüello (1998), ao terminar o fumo termina também a saudação e cada participante diz alto: *ha'eve'i*, a que a comunidade confirma, dizendo também *ha'eve'i* (uma espécie de amém, assim seja! eu tenho dito!). Então o pajé se aproxima e diz *Iporäete Tupäruete, Tupäsyete!* (Bendito verdadeiro pai de Tupã, bendita verdadeira mãe de Tupã!), ao qual todos responderam: *Iporäete aguijevete!* (Bendito/a, verdadeiramente plenificado/a!). Depois de terminar sua adoração, ele diz: *Ha'evei ave* (Também eu saúdo, agradeço!), [ou]: *Ha'eve'i katu* (Eu sim que saúdo, agradeço!).⁴⁰

Essa saudação é comum também em outras cerimônias, como por ocasião da oração realizada de noite na ilha da Cotinga. É o louvor cotidiano aberto àqueles da comunidade que querem participar. Na Cotinga, nesse momento o pajé insere também momentos de aconselhamento aos quais todos respondem “*anhente*”, “o senhor tem razão”.

5.3.2 *Jepopíxy*

A segunda etapa tem início com o *jepopíxy*, um dos gestos da terapia Mbya-Guarani, que significa massagear com a mão. Recomeça a música. Segundo Argüello (1998), a pessoa a ser massageada se senta num banco. A pessoa responsável pela terapia a inicia através de fumaça (*ñemoataxi*) e massagem (*jepopixi*) e dá batidas leves com a mão em formato de concha, a partir da cabeça, seguindo por trás até a nuca. Segue pelas costas até o começo das nádegas e sobem pela espinha dorsal seguindo nos dois braços até o ombro. Sopra-se a fumaça no rosto, massageia-se o pescoço, pelo peito, seios até o abdômen e a virilha. A duração vai de vinte a quarenta minutos, período intercalado pela ingestão de fumaça e tabaco ritual por parte do terapeuta; a fumaça é expelida sobre a paciente e uma parte dela é novamente aspirada pelo pajé, o que lhe dá tosse e, por vezes, parece afogar-se. Na ilha da

⁴⁰ As traduções deste parágrafo foram registradas por Argüello (1998) e confirmadas pelo professor Dionísio, exceto a última que ele indicou e traduziu.

Cotinga a cerimônia ocorre de modo semelhante, mas somente aos Mbya-Guaranis é permitido participar do *jepopixy*.

5.3.3 *Jeroky*

Tanto em Palmeirinha quanto na ilha da Cotinga, a terceira etapa do ritual é constituída pelo *jeroky* ou dança, ao som do violão e de um canto de melodia lenta. Meninos e moços se posicionam em fila de frente para o altar, com as maracás de mão. As meninas se posicionam de mãos dadas atrás dos meninos e mais atrás estão as mulheres adultas com seus bastões de ritmo ou *takua pu* na mão. Começa o canto *ehehehe...*

5.3.4 *Nimongarai*

Chega a quarta etapa, o momento principal o ritual do *nimongarai*. Em Palmeirinha e na Cotinga as adolescentes cuidam das meninas menores. As mulheres seguram as crianças no colo. Em seguida, na Cotinga, as mães fazem uma fila e segura no colo sua criança.

Ao ser apresentada a criança ao pajé, a descrição de Cristino, citada atrás, lembra a de Clastres (1990, p. 115): O pajé

(...) fuma longamente seu cachimbo e sopra a fumaça do tabaco no topo da cabeça do recém-nascido⁴¹. A fumaça abre-lhe o caminho para outra fumaça, a bruma originária, de onde procedem as Belas Palavras. Ele descobre então o nome que os deuses decidiram atribuir ao novo habitante da terra e o revela aos pais.

Enfim chega o momento da revelação dos nomes das crianças, como explica Cristino:

As mães em fila trazem as crianças e se posicionam diante do pajé que vai investigar e revelar o nome das crianças. As mães dos meninos trazem um símbolo masculino, como a flecha, e as mães das meninas, um símbolo feminino que é o *mbojape*. O pajé lembra de onde vêm os nomes. Ali o pajé faz oração enquanto descobre o nome da criança e o revela.

Em seguida, a comunidade se alegra com os novos nomeados e escutam ritualmente a repetição de seus próprios nomes.

Argüello (1998, p. 223) comenta que:

Esses nomes relacionavam, assim, as gerações novas com a comunidade atual que lhes recepcionava ou com sua história (pois, sendo relativamente escassos os nomes tradicionais ou sagrados, haverá sempre alguém que já atende ou atendia pelo “hovo” nome revelado para os novos seres) (...). Por

⁴¹ Na Cotinga precisa ter no mínimo um ano.

outro lado, essa escassez de nomes – quase todas as mulheres têm nomes compostos ou derivados de Takua (Bastão de ritmo), Kuña (Mulher), Kereju (Filha do Sol), Ara (Tempo-Espaço), enquanto os homens os têm derivados de Karai (líder religioso, senhor), Kuaray (sol), Vera (brilho), Tupã (divindade urânica, trovão), Tataendy (fulgor, brilho do fogo) e Ava (Homem) – mostra o caráter coletivo do nome e da identidade. Há uma relação profunda de pertença entre as pessoas e os seus nomes.

Note-se o caráter coletivo do nome e da identidade, como diz Argüello. Na Cotinga ocorre uma coletivização de nomes, não somente porque se repetem, mas por congregarem pessoas que se esmeram em viver as mesmas características de seu (sua) deus (a) nominador (a) e que constituem uma identidade coletiva.

Desse modo, penso que entre os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, ocorre de modo diferente de como sugeriu Viveiros de Castro (1986, p. 388) e que Hugh-Jones (2002, p.45) resumiu assim: “que os sistemas de nominação ameríndios podem ser classificados em um *continuum* que iria do pólo ‘exonímico’ ao pólo ‘endonímico’”. A onomástica dos povos Tupi-Guaranis estariam no pólo exonímico porque “recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses”. E “os nomes têm uma função essencialmente individualizadora”. (Viveiros de Castro, 1986, p. 388).

Nessa classificação, os Mbya-Guaranis estariam no pólo exonímico, pois seus nomes se originam dos deuses. No entanto, nem por isso na ilha da Cotinga os nomes “têm função essencialmente individualizadora”, pois agem no indivíduo e na coletividade. O pajé transmite o nome dado por uma divindade para cada criança; e diversas crianças recebem os mesmos nomes ou seus sinônimos, de divindades dos mesmos domínios, que as tornam parentes dos deuses e entre si. Combina-se a endonímia, porque os nomes tornam-se parte de sua identidade e designam relações sociais particulares no interior da comunidade, com exonímia, pois deuses tornam os nominados parentes seus e “parentes” entre si. As divindades não são externas à sociedade, pelo contrário, elas a organizam.

Após a narrativa da cerimônia, parte-se agora para a análise de como se dão as trocas dos Mbya-Guaranis com os seres celestes, preparados por *Nhanderu* para a nominação, a quem eles chamam de deuses guardiões. Guardião, termo de origem latina *guardianus*, quer dizer “superior religioso de alguns conventos, pessoa que, por forte afeição, defende aguerridamente algo ou alguém, aquele que tem o encargo de vigiar” (Houaiss, 2001, p. 1493). Para os Mbya-Guaranis, o termo guardião é sinônimo de cuidado, responsabilidade e proteção, mas é diferente da proteção concedida pelo Anjo da Guarda. No cristianismo, judaísmo e no islamismo, Anjo da Guarda quer dizer “ser puramente espiritual, servidor de Deus e mensageiro entre ele e os homens” (Houaiss, 2001, p. 1493). Para os Mbya-Guaranis

ele age como companheiro. O professor Dionísio explicou-me que “os deuses guardiões também cuidam da vida dos Mbya-Guaranis como os anjos, mas eles têm muito mais força porque são deuses e dão os nomes e eles nos conhecem mais do que os anjos”.

Nesse momento, considero importante fazer uma observação quanto às semelhanças entre personagens da vida Mbya-Guarani com os da Igreja Católica, como ocorre com o Anjo da Guarda, *Nhanderu*, o guardião (superior religioso), etc.

Parto, portanto para um questionamento: como os Mbya-Guaranis “guaranizaram” os discursos dos outros? Através de sua matriz de transformação, ao invés de se pensarem como outros, eles reorganizaram e continuam reorganizando os discursos religiosos ou culturais. Dionísio, inclusive, compara: O nosso Anjo da Guarda pode ter o mesmo significado do de vocês”, mas questiona: “vocês têm os deuses e as deusas guardiões como nós temos e os posicionamentos em seus domínios?” É preciso considerar também que muitas das explicações que os interlocutores nos dão são simplificadas para facilitar a nossa compreensão.

5.4 TROCAS COM *NHANDERU* E GUARDIANIA

Nesta sessão objetiva-se primeiramente comparar os pontos comuns existentes entre o “compadrio”, conforme tratado por Lanna (1995), que transmite a graça do cristianismo ou a herança da fé, e a “guardiania” dos deuses ou seres celestes como são chamados pelos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, que transmitem os nomes e sua herança, e, nesse contexto, a realização das trocas com *Nhanderu*. Guardiania “é o ofício ou cargo do superior religioso ou do defensor de alguém” (Houaiss, 2001, p. 1493). Para os Mbya-Guaranis, guardiania é o conjunto das ações realizadas pelos deuses e/ou deusas desde o momento da concepção de um Mbya-Guarani e que acompanha toda sua vida. No decorrer desta sessão se terá oportunidade de perceber a relação que se estabelece entre os deuses e deusas e os Mbya-Guaranis em momentos como nominação, *nhandereko*, parentesco/herança espiritual, casamento, entre outros.

O segundo objetivo deste capítulo é mostrar que a “guardiania” ou o “compadrio”, que se estabelece entre deuses e criaturas humanas, na sociedade Mbya-Guarani é um elemento que organiza a vida social e que dois de seus elementos, o louvor e o sacrifício (que buscam o deus nominador) e a graça ou nome (que respondem) são fundamentais não somente no interior da sociedade indígena, mas também da sociedade capitalista.

Considero importante o estudo da guardiania ou compadrio na situação particular de uma comunidade, por possibilitar o estabelecimento de estudos paralelos e a articulação entre a sociabilidade não-capitalista implícita na realidade da guardiania e compadrio e a realidade capitalista, conforme destacado por Lanna (1995, p. 200).

Embora os autores que têm escrito sobre os Mbya-Guaranis não tenham tratado claramente das suas trocas com *Nhanderu*, Schaden (1962, p. 46) observou que para os Guaranis,

não vale apenas a corriqueira afirmação de que nas culturas primitivas todos os fatos são ‘totais’ e de que na vida tribal as preocupações econômicas, como outras quaisquer, são ao mesmo tempo religiosas. O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens.

No entanto, Schaden (1962) não descreveu como as trocas dos Mbya-Guaranis ocorrem com o sobrenatural ou deuses, o que se pretende realizar agora.

Cada Mbya-Guarani carrega um nome-alma, recebido no momento do batismo. A organização sociocultural tem por base os nomes-alma dos que compõem um grupo familiar.

Entre os Mbya-Guaranis, as pessoas que formam uma comunidade se aproximam não somente por laços de parentesco, mas são organizados a partir dos domínios ou moradas dos deuses, que organizam quem vai casar com quem e as funções que desenvolvem na comunidade, nos aspectos social, político, econômico e o próprio aspecto religioso.

Conforme Guimarães (2004), a alma ou nome transmite-lhes as responsabilidades que um Mbya terá na aldeia. As almas impõem características aos Mbyas de modo que eles estabelecem uma rede de reciprocidade e solidariedade. Um conhece o outro e respeita as regras que servem para todos.

O pajé presta atenção à saúde da comunidade, faz orações de cura, mas ele não se torna um pai-alma ou deus nominador dos membros de uma família. É aquele que recebe a revelação celeste e a transmite. É um mediador, uma ponte.

A comunidade o vê como aquele que pede forças a *Nhanderu* para viver bem e fazer o bem para a comunidade. Ele escuta *Nhanderu* e procura curar os membros da comunidade, em primeiro lugar através das ervas medicinais ou ‘remédio do mato’, dependendo da doença. O doente, cuja cura não se realiza por meio das plantas, deve procurar o médico porque tem doença dos não-índios.

De acordo com Cristino, o pajé é visto como líder espiritual, “trabalha como pai, cuida das pessoas que moram na aldeia, fala diretamente com *Nhanderu* e pergunta a ele como vai ser o futuro”. Inclusive, quem viaja sempre consulta o *xeromoi*⁴² (ou o “meu mais velho”) ou o *Yvyra ija* (o sabedor) antes para saber se é o momento certo para empreender a viagem. A propósito, Cristino me relatou que já ocorreu que aqueles que não ouviram o conselho do pajé acabaram se afogando na Baía de Paranaguá:

Há mais de 15 anos, aconteceu com aqueles que vieram de Mangueirinha, Palmeirinha. O pajé sabia o que ia acontecer, eu estava sabendo e avisei para eles não saírem, para não virem a Paranaguá. Mas eles emprestaram uma canoa no vizinho e vieram em seis pessoas de canoa. A canoa era pequena e quatro pessoas morreram afogadas. Dois deles tinham 12 anos e os outros dois eram uma mulher e um homem. Somente dois se salvaram. Eu falei para eles não saírem. Aconteceu isso por causa que não obedeceram o que o pajé falou. Se tivessem ficado em casa isso não teria acontecido.

Além de orar, “prever” o que irá acontecer e de intermediar a revelação do nome, sobre o (a) pajé recai a tarefa de manter atualizadas as obrigações recíprocas entre os nominados e seus deuses guardiões; deve também recomendar às mães que ensinem e estimulem os filhos a viverem conforme a herança recebida pelo deus nominador, suas próprias características.

A seguir se analisará que embora o “compadrio”, para a comunidade São Bento do Norte, no estado do Rio Grande do Norte do Nordeste Brasileiro, e a “guardiania”, para a comunidade Mbya-Guarani da ilha da Cotinga no Sul do Brasil, não se reduzam às relações de reciprocidade e a trocas específicas, não se pode esquecer que a troca de dádivas não se refere somente à figura do padrinho (para São Bento) ou do ser celeste (para a Cotinga) mas também como patrão (para São Bento) ou como “pai -alma” (para Cotinga). Não que o pai -alma se caracterize por uma postura autoritária ou de violência sagrada. Contudo em momentos específicos ele representa para os nominados a presença de uma “autoridade em ameaça”. Esses momentos específicos são aqueles do afastamento de seu sistema de vida, ou seu *nhandereko*, conforme os ensinamentos dos deuses nominadores. Mas isso não quer dizer que essas relações não caminhem para futuros entendimentos.

As figuras dos deuses ou pais-almas aparecem como orientadores e/ou exigem sacrifício em troca do que os não-índios fizeram e fazem, como a derrubada das matas, a morte dos pássaros, a poluição das águas, que diminuíram muito as possibilidades de terem seu *tekoa* ou lugar que lhes dá condições de viver conforme as tradições. O sacrifício cobrado pelos deuses é sua ação contra esse descuido com o meio ambiente.

⁴² A letra *i* de *xeramoi* é grafada com til no original.

Em reunião realizada, em 1998, por Ivori Garlet e representantes dos Mbya-Guaranis, em São Leopoldo-RS, que resultou no documento *Discussões sobre a situação de saúde dos Mbya-Guarani no Rio Grande do Sul*, Garlet (1998, p. 5) relata que eles disseram que “às normas sagradas de nossa futura conduta passaram a estar ameaçadas pela presença dos estrangeiros/brancos. E isso se nos apresenta como uma abominável desgraça”. No entanto, esse pode ser somente um discurso consciente nativo. Teria sido importante que Garlet (1998), através da abordagem de seu contexto, pudesse ter especificado melhor como eles exercem suas “negociações” com *Nhanderu* para reinventar essa situação.

Como ocorre em São Bento, é pelo batismo que a criança ganha personalidade moral na comunidade em que nasce (Lanna, 1995). Para os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga a nomeação, que ocorre na cerimônia do batismo, orienta a vida da criança na comunidade. No entanto, na Cotinga os pais não escolhem padrinhos entre membros da comunidade, mas dedicam a criança a *Nhanderu* que através de um ser celeste/pai-alma lhe dá um nome. Como em São Bento, na Cotinga a criança se torna dádiva.

Tanto no mundo latino, que tem na Andaluzia o exemplo (Pitt-Rivers *apud* Lanna, 1995), quanto em algumas partes do Nordeste brasileiro, os padrinhos tornam-se os doadores de nomes, em outras palavras, diz Lanna (1995) com base em Woortman (1985), que é o padrinho que dá nome ao cristão.

Entre os Mbya-Guaranis deste estudo, é um deus (*Karai*, *Kuaray*, *Jekupe* ou *Jakaira*, *Vera* ou *Tupã*), ou uma deusa (*Kerechu*, *Jachuka* ou *Ara*, *Iva* ou *Ysapi e Para*) que eles definem como guardiões, que dão nome à criança. Se no Brasil colônia, “frequentemente os afilhados tomavam o sobrenome dos padrinhos”, conforme Candido *apud* Lanna (1995, p. 200), e se a partir disso Lanna vê a possibilidade de uma teoria da circulação dos nomes por meio do compadrio, é também pertinente dizer que entre os Mbya-Guaranis não somente as crianças recebem o nome dos seres celestes e ocorre circulação dos nomes por meio da guardiania, mas que também esses mesmos nomes, que circulam entre pessoas na comunidade da Cotinga, conforme comenta Dionísio, já “estavam acostumados a circular entre os deuses e que os deuses mesmo circulam entre seus domínios”.

Deduz-se disso que se os nomes que circulam nos diferentes espaços do domínio celeste também circulam onde está o Mbya-Guarani, é evidente que ocorre não somente uma aliança entre humanos nominados, nem só dos deuses nominadores entre si, mas também entre deuses e humanos. Desse modo, a comunidade humana Mbya é convocada, agraciada pela *tatachina*, a neblina da graça divina, por meio da nomeação, a viver da mesma forma

que vivem os deuses. A esta forma de viver, os Mbya-Guaranis definem como *nhandereko* ‘nosso jeito de ser’, como explicado anteriormente. Esta aliança possibilita a circulação de tempos, linear, circular ou mítico, e o tempo dos deuses, pois alianças são feitas entre humanos e entre humanos e divinos, sendo que os divinos seguem um tempo celeste (ou circular, que simboliza o infinito), pois que eles circulam entre os domínios de um tempo não linear nem humano.

Como cita Lanna (1995) sobre São Bento e como comenta sobre Andaluzia, o modo formal de perguntar o nome de alguém é “qual é sua graça?”, o que sugere uma identificação do nome ao sagrado. Ao dar o nome, o padrinho retribui a dádiva da criança que lhe é feita como algo sagrado. Entre os Mbya-Guaranis, quando um não-índio pergunta a um deles “qual é seu nome”, eles dizem seu nome de registro de nascimento, por exemplo: Fabiano, Dirce, Maria, entre outros. Ao se especificar: “home de índio”, eles não somente identificam o nome com algo sagrado, mas também identificam o nome ao sagrado, pois o nome é o mesmo de um deus. Este escolhe a criança nomeada para transmitir sua herança divina e estender seu domínio divino ao humano. Une, assim, o divino e o humano, se o nomeado quiser, pela prática constante do *nhandereko*.

Os Mbya-Guaranis crêem na dualidade da alma, em que *nhee* (palavra) é a porção divina enviada pelos pai-almas para ser encarnada no ser humano (Cadogan, 1949; Ladeira (1992). Entre os Kaiowá-Guaranis no Mato Grosso do Sul, segundo Vietta (2000), a *nhee* permite que o indivíduo compartilhe das características divinas através do cumprimento de alguns valores que estão implícitos no desenvolvimento espiritual como reciprocidade e preceitos alimentares. Estes se fazem presentes também na comunidade da Cotinga como características de seu *nhandereko*. Quando uma criança nasce, nela se encarna a palavra-alma divina, mas a palavra divina também se incorpora na porção terrena da alma humana (as imperfeições) que, de acordo com Cadogan (1949), se eleva à medida que o ser humano cresce ao ser exposto às tentações, ou não se eleva se ceder às tentações. Para os Mbya-Guaranis, uma pessoa deixa de lado o que é imperfeito quando cumpre as normas internas deixadas pelos ancestrais e então, conforme Dionísio, “pode entrar na vida eterna como nossos avós”.

Se, conforme Mauss, a dádiva exige retribuição, esta é para os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga a vivência de seu *nhandereko*. Caso não ocorra, a comunidade discute uma forma de ação pelo estabelecimento de uma pena, pela qual então ocorre a retribuição. Se na Polinésia perde-se o *mana* (Lanna, 1995), na Cotinga, perdem-se a *tatachina* (fumaça ou

neblina vivificante) e o *tataendy* (o fulgor) (Melià e Temple, 2004). Embora não se possa retribuir completamente a dádiva da graça concedida por um deus, a reciprocidade permanece e o nominado e sua comunidade estarão em constante dívida com o deus nominador pelo nome recebido.

Uma das formas de retribuir as dádivas dos deuses, além da prática do *nhandereko*, é a prática da dieta alimentar, da oração de louvor e os jejuns, para que a alma-palavra ou alma divina tenha mais força que a alma-animal. O deus nominador retribui com o dom das *ñe'eng porã*, as divinas palavras, ou palavras sagradas e verdadeiras. O conjunto das belas palavras se expressam nos seus cantos, repetidos de geração a geração: “Quando amadurecer os frutos de tuas roças, darão de comer aos da tua tribo, sem exceção alguma. Para que se fartem todos é que os frutos chegam a amadurecer, e não para que sejam objetos de avareza. Dando de comer a teu próximo, virão os de cima (...) e eles adicionarão dias à tua vida para que repetidas vezes possas voltar a semear” (Ladeira e Azanha, 1988, p. 23).

Além disso, várias vezes índios e índias me disserem que o deus nominador retribui também ao conceder a leveza do corpo e a imortalidade.

Outra forma de retribuir à dádiva é a visita dos afilhados aos padrinhos e madrinhas. Na Semana Santa, em São Bento, os afilhados assumem posição de humildade ao efetuar

como uma prestação a visita do afilhado ao padrinho. Mas, como em outros locais, é a retribuição deste que é mais claramente institucionalizada, devendo ser em forma de alimentos, oferecimento ritual denominado localmente “*esmola*”. Esses alimentos são geralmente doces e biscoitos industrializados, nunca peixe, o que indica o prestígio inerente à mercadoria no contexto hierárquico brasileiro. (...) Essa visita não é feita pelos afilhados que não respeitam os padrinhos (Lanna, 1995, p. 202).

Na Cotinga, na festa do milho que coincide com a cerimônia do *nimonagarai*, também os “hominados” se colocam humildemente em visita de louvor especial como prestação aos seres celestes nominadores. Estes respondem, ao confirmar seus nomes. A confirmação, que ocorre através do pajé, é institucionalizada. Antigamente ocorria pela abundância dos alimentos da roça comunitária, atualmente inclui junto com o milho Guarani também o fubá recebido de “doação”, o que indica a aceitação da “mistura” alimentar do alimento industrializado. Tais louvores não são feitos por aqueles que não vivenciam as virtudes do deus nominador.

Em São Bento, diz Lanna (1995), “não só os padrinhos são os receptores ideais de prestações de trabalho de seus afilhados, mas é um dever trabalhar para o padrinho (...)”.

Na Cotinga, o deus guardião ou pai-alma recebe o louvor do nominado como prestação de trabalho ou parte de seu dever, mas o Mbya-Guarani considera que o louvor exige que nos rituais ele aspire a fumaça até terminar o fumo de seu cachimbo e ele comece a tossir, tanto que chega muitas vezes a passar mal. Nas palavras de Dionísio, “tem que fazer isso para pagar nossos pecados, é o sacrifício pelas coisas que não fazemos como deveríamos”. Ele está se referindo aqui à vivência do *nhandereko* que devido às circunstâncias atuais abriu uma brecha para “misturar-se” com os não-índios através da ingestão de alimentos industrializados. Isso será melhor aprofundado no sétimo capítulo.

De acordo com a Lei Canônica, é apenas “após os padrinhos receberem o indivíduo que eles batizam” que este receberá “a dádiva do Espírito Santo... a dádiva da fé” (Gudeman *apud* Lanna, 1995, p. 203). E Lanna complementa:

Os pais naturais estão dessa forma dando aos padrinhos um direito do controle moral dos seus filhos. O afilhado recebe em troca a graça do Espírito Santo e da fé. Assim em São Bento, a graça é associada às crianças; muitas vezes se ouve a seguinte frase: “o filho é a graça de uma família” (Lanna, 1995, p. 203).

Na Cotinga, os pais, além de confiarem no poder do nome do filho ou da filha, também se espelham nas características da divindade para educá-lo (a). Aliás, essa postura é solicitada na noite da cerimônia do *nimongarai* e confirmada nas demais cerimônias mais curtas, quando o pajé enumera uma a uma as obrigações e todos respondem. “Nós vamos viver assim”.

No decorrer do ritual do batismo, a criança se torna reconhecida por *Nhanderu* através da nomeação do deus nominador, pela qual passa a se realizar a relação entre o natural, os pais, com o espiritual, a divindade. Na ilha da Cotinga, há uma noção de dívida alta, não devido a terem recebido o nome de um ser celeste, mas porque fazem algumas coisas que não condizem com o *nhandereko* que é, por exemplo, comer comida industrializada, como disse antes, e utilizar sal, como se explicará melhor no sétimo capítulo.

O respeito entre os pais e os padrinhos não exclui uma relação econômica em São Bento. Na Cotinga, mesmo que a guardiania seja uma relação que ocorra entre nominados e seres celestes, também não exclui uma relação econômica. *Nhanderu* é o primeiro a quem se recorre quando alguém está em dificuldades de saúde, financeiras, de alimento e com a “doença de Guarani”. Ele se manifesta pelo pajé, se ele se colocar na escuta. Mas é ao seu *nhandereko* que *Nhanderu* os encaminha, para que se efetue o *jopoi* (o alimentar-se) ou a forma de reciprocidade Guarani pela qual abrem as mãos *joo meme* (um com outro) . Mas é

também ao *mborayu* que *Nhanderu* os estimula, e que os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga o traduzem como amor, ou, como exemplificou Nilo, “é dar o que tem, é não ter orgulho de ser o que a gente é”.

E como ocorre isso na Cotinga?

Fica claro que se alguém precisa de algo deve comunicar aos demais em forma de pedido. O pedido, feito ao vizinho ou ao cacique, não humilha, pois o doador de hoje pode ser o que pede amanhã.

Cada um compra o seu alimento e o de sua família. Dinarti me disse que

se este alguém que comprou para si tem um vizinho pertinho, dá um pouquinho para ele. O mesmo faz o cacique. Se ele compra alguma coisa dá só para o vizinho, para aquele que não tem. Mas qualquer um só dá para o vizinho se ele for pedir. Se pedir, tem que ajudar o outro porque o outro não tem para fazer sua comida. Somente quando é doação é que o cacique distribui para todas as famílias”, O cacique é como um pai. Quando alguém não tem o que comer, corre na casa dele. Se o cacique não tem, mas sabe que um outro tem arroz, feijão óleo, farinha, ele lhe pede. E na próxima vez que ele comprar, devolve. Se eu tenho meu dinheiro compro bastante mercadoria para aquele que não tem. Quando ele compra dá para mim depois.

Observe-se, como explicou Dinarti, que o pedido não deixa de ser um dom a ser retribuído. Pela reciprocidade se valoriza mais o receptor que o doador, pois o receptor fica ‘obrigado’ a devolver e a continuar o processo recíproco.

“Mas quem tem a mercadoria”, disse-me Dinarti, “não vai dizer ao vizinho: precisa de alguma coisa? Eu tenho algo a lhe dar. Se ele precisa, ele tem que ir ao outro e pedir, daí ele dá”. Além disso, é preciso que exista em cada um a sensibilidade para perceber se alguém está com qualquer tipo de dificuldade.

Embora se diga que pedir não é humilhar-se, na prática se observa que pedir de qualquer jeito é assumir posição de inferioridade. E quando um vizinho deu para o outro vizinho o alimento, mas o outro vizinho não consegue devolver porque não tem, fica assim mesmo. Dinarti explica que “a ajuda é um dever”.

Existe também o processo do pedir e dar como ritual e no qual tanto quem pede quanto quem dá se sentem da mesma forma. Quem pede não se humilha, e embora assuma posição inferior, aqui é o dom inicial; quem dá não se exalta ou fica com pena... é natural entenderem que as chances não são sempre as mesmas para quem dá nem para quem pede e que as coisas se invertem.

Em 2005, o professor Dionísio participou em Curitiba de uma das etapas do seu curso de magistério. Recebeu um telefonema que precisava voltar para a aldeia e não tinha dinheiro naquele momento. Solicitou-me o empréstimo de R\$ 50,00 e, sabendo que eu iria

para a ilha depois, disse que acertaria comigo lá. Quis aproveitar deste fato para entender um pouco melhor o significado deste tipo de transação para Dionísio. Quando retornei para a ilha da Cotinga, voltamos a conversar sobre diversos assuntos, mas sobre o tema desse dinheiro não tratamos. Mas, pela primeira vez o professor me deu um colar e outro para meu esposo. Disse-me: o seu colar vai proteger você dos males em seu caminho. Disse ao meu esposo: seu colar é o símbolo da força na caça ou nos trabalhos que você fizer. Esses dizeres são usuais antes de suas viagens e tem um sentido muito particular de cuidado e querer bem. Essa, sem dúvida, foi a modalidade encontrada por Dionísio para resolver a “pendência” sem precisar tocar no assunto. Fascinante. Percebi que não houve preocupação em trocar algo com o mesmo valor de moeda, mas algo que tem valor para ele. As trocas entre os Mbya-Guaranis têm valor específico em seu *nhandereko*, não há preocupação de que o pagamento da dívida seja simétrica, não se devolvem sempre, por exemplo, os R\$ 50,00 reais recebidos, se não for possível, mas o que se tem disponível; e se o que há disponível somar, por exemplo, R\$ 30,00, entende-se que a pessoa pagou, atitude não comum na sociedade capitalista.

Como diz Fausto (2005), os xamãs Guaranis contemporâneos “fundaram sua ação e sua autoridade em outra fonte, [que não a canibal], o amor (*mborayu*), e em outra prática, a ascese. (...) Por isso, eles podem recriminar os brancos por terem pouca religiosidade”, ou por terem pouco respeito pelo meio ambiente.

Na Cotinga, freqüentemente dizem que *Nhanderu* lhes indica que precisam fazer com que os *juruas* os ajudem a suprir a falta de terra, pois ela poderia proporcionar melhores plantações, abundância de matéria prima, possibilidade de caça, etc. A ajuda dos *juruas* é um dever porque foram eles que mataram os animais, as aves, poluíram os rios e cortaram as plantas. As autoridades políticas da sociedade não-índia devem reconhecer as necessidades e os direitos deles. Assim seus pajés merecerão os benefícios divinos para utilizar sua medicina e empregar a neblina vivificante, o cachimbo e a fumaça rituais no tratamento dos males que os acometem.

Percebe-se, portanto, que um dos caminhos, para que os benefícios divinos sejam concedidos por *Nhanderu* aos pajés, passa pelo reconhecimento dos não-índios de que os Mbya-Guaranis têm direitos. Criam-se relações, alianças.

Como foi dito antes, a prática da reciprocidade com *Nhanderu* e com as divindades não é direta, inclui a prática econômica entre os membros da comunidade, o *jopoi* ou o alimentar-se, porque envolve o seu *nhandereko*. Se o dispositivo que aciona a prática

econômica é sempre a palavra ou o ensinamento de *Nhanderu*, como presente nos ensinamentos dos ancestrais e nos mitos, eles sempre estão relacionados com a reciprocidade dos alimentos, especialmente o milho. Sem milho não há nominação. *Nhanderu* se revela pelo milho ou através de seus derivados como o fubá. Na comunidade, a troca de dinheiro também ocorre eventualmente, mas é a troca de alimentos que possibilita prioritariamente a troca com *Nhanderu* e com a comunidade e se traduz como trocas simbólicas que produzem alianças, como a aliança entre *Nhanderu* e os deuses nominadores.

O milho é muito mais do que uma moeda de troca, explicou-me Dionísio. Embora se diga que é pelo milho ou por seus derivados que *Nhanderu* se revela e revela os nomes: ‘hão é uma troca assim como eu troco um objeto com você, material, coisa que não dura, não dá nem para pensar em comparar essa troca como a que faz *Nhanderu*’. Todas as vezes que pronuncia o nome *Nhanderu*, Dionísio o faz acentuando as sílabas. Mas então o que acontece entre os Mbya-Guaranis e Deus através desse milho tão sagrado? Dionísio me respondeu com outra pergunta: ‘Qual a palavra que você usa para explicar o oferecimento que faz de sua vida e a bênção que Deus lhe dá, através de um ritual ou de alguma oração em que oferece um presente a Ele?’ Uma troca especial, respondi. ‘Sim’, disse ele: ‘nesse sentido existe troca, mas é uma comunicação, uma relação que não acaba, é sagrada’.

O milho age no fortalecimento da comunidade do Mbya-Guarani da mesma forma que a língua é indispensável na transmissão dos ensinamentos de seus ancestrais. Comer desse milho fortalece não somente o corpo de cada indivíduo, mas o corpo da comunidade como um todo. Enquanto a nominação indica à criança e a seus pais seu jeito de ser na comunidade, o milho alimenta seu corpo social.

As alianças não ocorrem somente entre os familiares dos nominados com *Nhanderu*, mas também entre os demais membros da comunidade, ou seja, viabilizam-se práticas não-capitalistas. Os próprios nomes possuem identidade coletiva. No entanto, tendo a crer que a prática não-capitalista é vivenciada também além da ilha, em relação aos não-índios, como ampliação de seu *nhandereko*, pois na falta de matas e de todas as demais condições ambientais que proporcionam seu modo de ser, e porque a falta foi ocasionada pelos *juruas*, como eles dizem, estes precisam efetuar uma contraprestação tardia de sua dívida. Assim, torna-se possível não só uma aliança entre Mbya-guaranis e *juruas*, mas também existe a possibilidade de que os *juruas* possam ser considerados participantes da atualização de seu *nhandereko*, especialmente no que diz respeito à reciprocidade, como já explicado. Esta prática interna Mbya-Guarani é ampliada para o seu entorno.

Se na “sociedade atrevida” como eles entendem a sociedade moderna ou capitalista, como relatarei adiante, vem ocorrendo grande padronização em diversos setores dos diferentes países, e se ela, no entanto, por padronizar, possibilita que os “diferentes”, como os grupos indígenas, encontrem um lugar, isto acontece por dois motivos: primeiro, porque a “sociedade atrevida” continua, como os colonizadores fizeram antes, a explorar a natureza e a não reconhecer os direitos dos índios, e eles se sentem sempre mais acuados. Mas, além disso, a “sociedade atrevida” tem “necessidade” de trocar com as sociedades não-capitalistas ou não-“atrevidas”. Por isso querem fazer parcerias.

Segundo, porque os Mbya-Guaranis percebem constantemente isso nas relações com os *juruas*, e respondem a este movimento através do exótico que a sociedade “atrevida” procura. Mas não é porque concordam com ela, e sim porque esta é uma forma que possibilita as trocas com os não-índios, o acesso aos objetos disponíveis a eles para aplicá-los ao seu uso interno de atualização e reinvenção de suas práticas tradicionais. Talvez como fazem os Kaiowás, segundo Brand (1997), no Mato Grosso, que procuram na *reza* se compor e recompor consigo mesmos enquanto povo.

Em outro contexto, Lanna (1995, p. 206) nota que em São Bento

é uma mesma assimetria, especificamente não-capitalista, que se exprime, ora de modo primordialmente religioso, no caso do padre ou do padrinho, ora político, caso de prefeitos e vereadores, ora econômico, caso do fazendeiro, senhor do engenho e comerciantes. Ele se exprime assim simultaneamente nos municípios, distritos, bairros rurais, fazendas e engenhos. Essa assimetria implica, em si mesma, relações político-econômicas muito diferentes daquelas que fundamentam a sociedade capitalista.

O mesmo pode ser aplicado à realidade da ilha da Cotinga quanto a existir aí uma mesma assimetria, especificamente não-capitalista. A diferença é que ela sempre se exprime de modo primordialmente religioso porque, por meio do pajé, os seres celestes organizam os domínios econômico (a ajuda de *Nhanderu* ocorre pela ajuda recíproca), político (o cacique e as lideranças dependem da palavra final do pajé), social (organiza quem casa com quem, o parentesco e a mobilidade inter-aldeias). Desse modo, sua prática também difere das práticas que alicerçam a sociedade capitalista. Nas palavras de Polanyi (2000), tudo está embebido pelo social. Aqui, talvez, tudo esteja embebido pelo social e orientado pelo/para o religioso, pois, como diz Schaden (1962), ele é primordial. No mesmo sentido, nas palavras do professor Dionísio: “Não adianta tentar explicar de outro jeito como usamos o dinheiro, como o gastamos... precisa entender nossas normas, nossas tradições que se tornam atuais pela religião que nos leva ao *nhandereko*”.

Na Cotinga, além de ser atual o que diz Polanyi (2000) e o que diz Schaden (1962), é a vivência do seu *nhandereko* que difere das práticas da sociedade capitalista, como se verá nos próximos capítulos pelo confronto entre “sociedade atrevida” e “sociedade não - atrevida”.

A cerimônia do batismo, as obrigações recíprocas entre as famílias dos nominados e os deuses e deusas guardiões criam desigualdades políticas, que não são aquelas que estão presentes na dominação existente nas sociedades capitalistas, mas se referem à concepção do religioso em sua sociedade. No seu contexto estão fundamentadas no sagrado as formas do poder de *Nhanderu*, dos deuses guardiões e do pajé, por haver ali criação, proteção e orientação, e isso implica em alguma forma de dominação política. A escolha da proteção de uma criança por parte de um ser celeste e sua esposa não é feita pelos pais da criança, mas é *Nhanderu* quem a delega a um (a) dos deuses (as) que o faça e que, desta forma, organize a vida política na aldeia para que tenha harmonia. A harmonia não é uma espécie de afirmação de que ela já existe, mas é um ideal a alcançar.

A reciprocidade dos nominados para com os deuses nominadores não é imediata, mas é assimétrica e pode ser protelada para o decorrer da vida de um Mbya-Guarani.

Uma característica negativa, em relação ao que ocorre pelo batismo na ilha da Cotinga, seria a não possibilidade de os pais nomearem seus próprios filhos e de escolherem seus deuses. No entanto, eles dizem se considerarem satisfeitos nessa escolha. A aliança com os seres celestes ocorre fora da esfera doméstica humana e se percebe mais uma vez um sistema de circulação de nomes.

Pode-se aqui aplicar a mesma apropriação feita por Lanna (1995, p. 210) a respeito de Viveiros de Castro para São Bento, que a afinidade transcendental ocorre de duas maneiras possíveis, excludentes entre si:

- a) “santos ou padres podem ser escolhidos para padrinhos” em São Bento. Na Cotinga, deuses tornam-se guardiões ou pais-almas;
- b) “busca-se o estabelecimento de um laço sagrado com um patrão, que representa ‘os domínios da produção de mercadorias’ ou pessoa de prestígio parente ou não”. Na Cotinga, o nominado cresce aprendendo que os domínios da produção de mercadorias de *Nhanderu* ocorre no seu *tekoa*, pela possibilidade da prática do *teko* e do *nhandereko*, que seria a forma mais concreta da presença divina, o que atualmente pode envolver em intensidade maior os não-índios.

Em São Bento, a relação de compadrio une domínios mais ou menos distantes (santos, patrão, não-parentes, parentes, entre outros). Segundo o *survey* de Lanna (1995, p. 210), “da municipalidade de São Bento, apenas 3,5% dos padrinhos tinham relação de parentesco com seus afilhados. Dado que muitos dos 10 mil habitantes do município têm laços de parentesco entre si, parece que os compadres foram cuidadosamente escolhidos fora do círculo de parentes”. Na Cotinga, como disse antes, o batismo une domínios dos deuses com os dos homens pela revelação dos nomes, pelos quais os nominados se tornam aparentados dos seres celestes.

Em São Bento e em qualquer outro lugar, as características centrais do compadrio se constituem na proibição dos pais se escolherem por padrinhos dos filhos, característica negativa análoga à proibição do incesto e a escolha dos padrinhos fora da família elementar, característica positiva que implica em reciprocidade no presente ou no futuro. Na Cotinga, a proibição não ocorre na escolha dos padrinhos, mas na escolha do cônjuge do nominado ou nominada. Os cônjuges não podem ser, para a família extensa de Cristino, do mesmo domínio celeste, pois os que são do mesmo domínio são considerados irmãos. Vale para todos a proibição de se casarem entre parentes do mesmo sangue, pois são considerados da mesma família. Ambas as proibições constituiriam a característica negativa análoga à proibição do incesto, mas a se re-interpretar a relação da classificação dos domínios celestes com o compadrio.

Antes de prosseguir, vale lembrar que, conforme informação de Dionísio, embora sua família considere que pessoas do mesmo domínio não devem se casar, atualmente alguns acham que isso pode dar certo, ou seja, as regras estão sempre se fazendo. A propósito, não se poderia deixar de citar as possibilidades mais indicadas pelos Guaranis em Ladeira (1992, p. 133-134) para terem êxito na união conjugal:

Almas masculinas de *Karai ru ete* com:

Yva (*Nhanderu ete e Nhandexi ete*);

Takua (*Nhanderu ete e Nhandexi ete*);

Para (*Kuaray ru ete e Karay xi ete*);

Para Mirim (*Kuaray ru ete e Karay xy ete*).

Almas masculinas de *Tupã* com:

Jaxuka (*Nhanderu ete e Nahndexi ete*);

Ara (*Tupã ru ete e Tupã xy ete*, retida junto a *Kuaray ru ete*);

Rete (*Tupã ru ete e Tupã xy ete*, retida junto a *Kuaray ru ete*);

Tataxi (*Tupã ru ete e Tupã xy ete*, retida junto a *Kuaray ru ete*).

Almas masculinas de *Kuaray* com:

Yva (*Nhanderu ete e Nhandexi ete*);

Jerojea (especialmente com *Kuaray Mirim*) (*Kuaray ru ete e Kuaray xy ete*);

Jerai (especialmente com *Kuarayju*) (*Kuaray ru ete e Kuaray xy ete*);

Krexu (Tupã ru ete e Tupã xy ete, retida junto a Kuaray ru ete);
Para (Kuaray ru ete e Kuaray xy ete);
Ara Poty (Tupã ru (xy) ete e Kuaray ru (xy) ete.

Almas de Jakaira (Jeguaka):
Takua Mirim (Nhanderu ete e Nhandexy ete);
Poty (Kuaray ru ete e Kuaray xi ete);
Rete (Tupã ru ete e Tupã xi ete, retida junto á Kuaray ru ete);
 Para as *Kunhã Karai (Nhanderu (xy) ete* são adequadas as almas masculinas de *Tupã ru (xy) ete.*

Voltando à nominação, é somente ao pajé que, após fazer oração no dia da cerimônia do batismo, é dado a conhecer o nome que deve transmitir aos pais da criança que ali está para ser batizada. Se uma menina recebe o nome de *Ara*, por exemplo, seu nome provém do domínio celeste que fica a Leste. Na aldeia, eles se chamam pelos nomes transmitidos pelos deuses. Em contato com os não-índios, eles indicam os nomes que constam nos registros de nascimento. Somente quando se está na aldeia para pesquisa ou quando um turista insiste é que eles falam seus nomes indígenas.

O fato do deus nominador estar no domínio divino e de ele tomar a iniciativa de escolher o nome para determinada criança é visto pelos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga como reconhecimento de que sua existência é importante por merecer um nome divino que marca toda sua vida. A reciprocidade é potencial porque começa a ocorrer na infância e segue pela vida. Mesmo assim é um modo de estabelecimento de alianças, uma vez que gera laços com os deuses e por excluir relações sexuais entre membros nominados por deuses do mesmo domínio.

Deuses ou deusas estabelecem assim um laço de parentesco com o (a) nomeado (a) e sua família e os tornam parentes por lhe transmitir seu mesmo nome masculino ou feminino, herança cosmológica e celeste. A nominação determina sexo/casamento: há, portanto, que se ter diferentes nominadores para poder haver casamento.

Deuses e deusas se associam à presença da abundância nas plantações e “pagam” pela cerimônia de nomeação pela abundância da colheita de milho, de melancia, e de outros alimentos de sua dieta tradicional. Isso ocorre através da oferta ou do louvor dos pais que, além de oferecer a criança a *Nhanderu* oferece o bolo de milho, se for menina, e uma flecha ou pote de mel se for menino.

A certeza de que o nome revelado foi bem entendido pelo pajé na hora de o transmitir à mãe, está na saúde da criança. Se uma criança fica frequentemente doente precisa ser batizada novamente em outra data e recebe outro nome, após oração do pajé. Cristino me explicou que “a doença ou a falta do crescimento esperado acontece na criança

por causa da alma ou espírito. Isto porque no momento da revelação do nome daquela criança, o pajé pode não ter entendido direito o nome que um dos deuses revelou para ele. Então fazemos oração de novo e trocamos o nome, e ela fica com saúde e começa a brincar”. Por isso todos precisam ter sempre um pouco do milho guarani guardado.

A alteração pode ser feita pelo *Yvy raija* que revelou o nome inicial, por meio de outra revelação, ou pode ser feita pelo portador da alma se ele se torna um *Yvy raija* também ou por outro *Yvy raija* (Ladeira, 1992). Como diz Garlet (1997), “o milho além de ser o elo que une dois mundos introduz a pessoa na sociedade. Sem ele o Mbya não recebe um nome, não se torna uma pessoa e não se inscreve no círculo de relações sociais, não existe”.

Cristino também trocou seu nome. Quando era pequeno seu nome era Cristino. Depois, ao fazer sua identidade disse ter optado pelo nome de Jorge, porque sempre ouvia e desejou chamar-se assim. Atualmente diz que tanto faz ser chamado por Jorge ou por Cristino. Tanto quando se chamava Jorge como agora que se chama Cristino, não mudou seu nome indígena *Karai Nhandeua*

Entre o milho e a prática de sua língua elevam sua *poraei* ou oração de louvor a Nhanderu, como explica Dionísio com ar compenetrado: “Quando rezamos falamos de nossa preocupação com as crianças e pedimos proteção para o dia de amanhã”. Ao lhe perguntar sobre o significado da oração, ele disse: “Nhanderu está sempre ouvindo a cada um de nós. Ele se comunica através dos sonhos e através do beija-flor, que cuida dos anjos das crianças e ensina as crianças a ficarem leves. O beija-flor é o mensageiro que traz as respostas de Nhanderu e que leva as crianças que morrem para Nhanderu”.

O beija-flor está presente em toda vida Mbya. Nos textos míticos dos Guaranis, conforme Cadogan (1992), entre suas características é destacada sua qualidade de mensageiro, enquanto a coruja produz a noite e *Nhanderu* tudo cria e continua criando sempre, iluminado pelo seu coração.

A *poraei* é feita individualmente ou em comunidade. Cada indivíduo pode ter as suas *poraeis*, recebidas em sonhos, o que foi constatado também por Schaden (1962). A *poraei* comunitária é cantada, acompanhada pelo *mbaraka*, instrumento de corda, e *takua pu*, bastão utilizado pelas mulheres para marcar o ritmo da dança. Durante a oração a expressão de seus rostos muda totalmente, pela concentração em seu significado.

Em resumo, a análise de suas práticas evidencia o parentesco estabelecido com deuses e deusas, e sua organização social e política que convivem com as formas capitalistas

de vida política. O mercado é englobado por estruturas não-capitalistas, que têm sua própria dinâmica.

No próximo capítulo se analisará a demanda dos Mbya-Guaranis por dinheiro, objetos e seu “fascínio” pela cidade.

6 A DEMANDA DOS MBYA-GUARANIS POR OBJETOS, DINHEIRO E O “FASCÍNIO” PELA CIDADE

FIGURA 38 – MBYA-GUARANI RONALDO NA CIDADE DE PARANAGUÁ EM BUSCA DE INFORMAÇÕES SOBRE PISCICULTURA



Fonte: Autora.

Diante do que foi escrito na primeira parte do trabalho, enfatizo que minha percepção da demanda por objetos e dinheiro não tem explicação suficiente no argumento da necessidade, compreendida exclusivamente a partir de um ponto de vista pragmático e econômico, como também constatou Gordon (2003).

Nem se pode aceitar, como disse Nimuendaju (1987, p. 3), que “os índios Guaranis são tão conhecidos, que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito”.

O fascínio pelos objetos que estão na cidade e a procura de se vestir como os não-índios não são somente dos Mbya-Guaranis. Cada vez mais grupos indígenas, em todas as regiões brasileiras, relacionam-se com as pessoas e as coisas das cidades. Assim, Lima (2000, p. 47, 49) diz que os Katukinas “em dia de pagamento vão imediatamente ao estabelecimento bancário e, em seguida, ao comércio, sempre vestidos das melhores roupas”. E, ainda, que “à cidade, apesar de atrair pelo volume de bens industrializados em circulação,

também amedronta (...). Há muitas pessoas, muitas mercadorias (...)". E defende que a proximidade com a cidade "não revela identificação maior dos Katukinas com os bens e valores "civilizados". Para os Yawanawas, ainda no Acre, "a cidade exerce uma espécie de atração fatal pelo seu movimento e novidades, lá tem televisão, cachaça, ruas, muita gente ..." (Naveira, 1999, p. 11). Gordon (2003, p. 246) diz que "se os Xikrins estão na cidade, fazem o possível para enviar o mais rapidamente, para seus parentes que ficaram na aldeia, algumas das mercadorias que porventura tenham adquirido". E assim poderiam ser citados muitos outros grupos indígenas, como os Cintas-Largas, pesquisados por Dal Poz (2004), que chegam a fazer uma lista de materiais importados das cidades e a inclui no rol da coleta, assim como coletam mel ou frutos no mato.

Encontrei diversas referências a objetos dos não-índios circulando nas aldeias Mbya-Guaranis, como de Litaiff (1996) e muitas outras sobre a venda de seu artesanato. Mas sobre os significados que eles atribuem às mercadorias importadas dos não-índios só encontrei em Rodrigues (1999), como se verá no último capítulo.

FIGURA 39 – DARCI AO REMO, ISOLINA E TRÊS DE SEUS FILHOS CHEGANDO EM PARANAGUÁ, PARA REGISTRAR A CRIANÇA



Fonte: Autora.

Note-se que não existem salva-vidas em seu barco.

Além de comprar ou trocar objetos na cidade, os Mbya-Guaranis buscam também a garantia de poder usufruir dos direitos dos não-índios, através do registro de nascimento das crianças, da possibilidade de estudar nas escolas da cidade, nas faculdades, como é o caso do Mbya Jair, da Cotinga, que faz curso superior de história em Paranaguá, e pela participação em cursos de Magistério, como faz Dionísio, entre outros.

Isolina me explicou que “o registro de nascimento é um documento importante para ter direito ao que os *juruas* têm”, como ao programa Bolsa-família. Ela disse: “Fazia dias já que era para ter vindo, mas não tinha barca. Hoje deu certo”.

Uma vez na Funai, Isolina, sorrindo, pediu café ao Marcos Pedro. Depois cuidaram da certidão de nascimento.

FIGURA 40 – DARCI, ISOLINA COM A CRIANÇA DE COLO, E OS DOIS FILHOS MAIORES NO CENTRO HISTÓRICO DE PARANAGUÁ A CAMINHO DA FUNAI



Fonte: Autora.

Portanto, era importante e me propus a ouvir qual o significado que eles dão ao seu “consumismo”, “o que exatamente eles estão consumindo quando incorporam em seu cotidiano as mercadorias produzidas pelos brancos”, perguntas que também foram feitas por Viveiros de Castro *et al.* (2003) para as pesquisas com índios da Amazônia e por Gordon (2003) em seu estudo dos Xikrins (Mebêngôkre) do sudeste do Pará, entre outros. Propus-me também a entender qual o significado de ter sua certidão de nascimento.

Mercadorias (objetos), dinheiro, roupas estão incorporados no dia-a-dia dos Mbya-Guaranis, de tal modo que esses itens poderiam ser vistos como necessidades criadas a partir de sua relação com os *juruas*. Mas há um outro aspecto na questão da demanda pelos Mbya-Guaranis por mercadorias próprias do mundo dos não-Índios. Como diz Gordon (2003), se há uma dependência, logicamente não é de mercadoria e nem a dependência existe porque

houve contato com o *jurua*. O desejo localiza-se, talvez, na sociocosmologia na qual os *juruas* e as mercadorias estão envolvidas. O mesmo acontece com as tecnologias dos não-índios. Ronaldo, que se viu na foto no início deste capítulo, está procurando um jeito de desenvolver a piscicultura.

O próximo passo é de então examinar detalhadamente o sentido das mercadorias e do dinheiro dos Mbya-Guaranis. Afinal, o que desejam fazer com os objetos importados (comprados ou recebidos como doações) dos *juruas* e qual o sentido dado ao dinheiro?

Introduzo este item através do relato do que ocorreu com os componentes do coral, composto então de 28 jovens Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, porque diversas vezes servirá de referência nos parágrafos seguintes.

Os Mbya-Guaranis formaram um grupo de 28 integrantes que cantam suas canções e dançam na apresentação de seu coral, oportunidade em que vendem Cds, colares e objetos de artesanato. De início, o grupo apresentava-se somente para os turistas que iam a aldeia. Através da Funai, passaram a realizar visitas nas escolas de Paranaguá. Em 1998 foi realizada no Rio de Janeiro uma campanha de combate aos crimes entre os adolescentes e para combater o consumo de drogas. A equipe de Anthony Garotinho achou que os Mbya-Guaranis teriam capacidade de cantar a paz. Fez contato com a Secretaria da Cultura de Curitiba, que já os convocava para apresentações nas escolas e faculdades, e eles foram se apresentar na favela da Rocinha.

Julgam ter sido boa a experiência, apesar de as meninas do grupo, que tinham menos de 12 anos, se espantarem com a presença das metralhadoras que viram no local. Eles tiveram viagem, estadia e refeições pagas e receberam em média duas cestas básicas para cada família.

Depois continuaram a se apresentar nas escolas, como conta Dionísio:

Diante da curiosidade dos alunos a respeito de sua religião e “cultura”, tivemos a idéia de entrar mais no mundo dos *juruas* para mostrar nosso jeito de viver, mas sem nenhum atrevimento⁴³. Contávamos sobre nossas vidas, lanchávamos junto com os alunos e nos considerávamos felizes por sermos bem aceitos. Como as apresentações eram bem recebidas, passamos a nos apresentar em teatros, viabilizados ou pela Funai ou pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente do Estado do Paraná, através do Sr. Batisteli, ou pelas Secretarias de Cultura de Paranaguá ou de Curitiba. Cada artista recebia uma cesta básica. Mas aconteceu algo que fez tudo mudar. Percebemos que havia uma outra lógica da qual não havíamos nos dado conta. Observamos que, embora nós não tivéssemos estipulado preço, inicialmente, nos eventos realizados em teatros cobravam-se ingressos. Nós acreditávamos que esse dinheiro fosse distribuído e que uma parte nos pertenceria, pois a imprensa noticiava que nossa presença era importante e éramos apresentados como pessoas até certo ponto exóticas naquele meio. No entanto, não só não recebemos daquele dinheiro, como nós próprios, terminada a apresentação,

⁴³ Sem atrevimento: sem imposições. Sem estabelecimento de preço, sem subestimar as pessoas de outra etnia depois da apresentação.

passamos a não ter a mesma importância que antes. Passamos a nos sentir como coisas usadas. Algumas pessoas fingiam não nos conhecer mais, não se interessaram mais por nós.

Dionísio parou de relatar. Estava indignado. A meu pedido, se recompôs e continuou:

A partir do primeiro dia em que isso ocorreu, pensamos muito e achamos que tínhamos que usar as mesmas armas para transitar entre os *juruas*. Entendemos que tínhamos que ser “atrevidos” também, ou seja, decidimos que passaríamos a combinar o preço antes e, inclusive, a não aceitar somente cestas básicas, mas estipular um preço um pouco mais alto para não nos sentirmos tão mal. E assim fizemos.

FIGURA 41 – DIONÍSIO NO HOTEL PROMENADE EM CURITIBA – MAIS UMA ETAPA DO CURSO MAGISTÉRIO - 2005.



Fonte: Foto de Jorge A. de Queiroz e Silva.

Atualmente o coral apresenta-se em média uma vez ao mês, quando os componentes estão na aldeia. Dentre as apresentações realizadas, uma ocorreu, por exemplo, na Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Paranaguá (Fafipar), em Paranaguá, onde o grupo de 28 pessoas recebeu R\$ 350,00 (um pouco mais de um salário) e pagamento de refeições. Nas apresentações assessoradas pela Secretaria da Cultura (Sala do Artesão popular) em geral recebem R\$ 200,00 (menos de um salário) por apresentação, mais hospedagem, transporte e lanche, de acordo com Dionísio. No final de 2005 o grupo fez duas apresentações em Castro por R\$ 650,00 (um pouco mais de dois salários) a pedido da Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas. O dinheiro é depositado em uma conta comum e o que eles conseguem com a venda do Cd e objetos de artesanato é dividido entre os membros do grupo.

Chama-se atenção aqui para o protagonismo do professor Dionísio que se rebela contra a situação vivenciada e mostra a agência do grupo em relação aos não-índios; mesmo

assim, paga-se pouco, inclusive. O Estado paga menos do que paga uma faculdade. A assimetria continua.

Por outro lado, a observação por parte dos Mbya-Guaranis quanto à noção de atrevimento, que é de imposição, estabelecimento de preço, subestimação de pessoas de outra etnia após a apresentação, aproxima-se da noção de historicidade quente de Lévi-Strauss. No texto *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*, enfatiza-se que as “sociedades outrora frias se aquecem quando a história as traga e as arrasta (como se observa nas duas Américas, onde os povos indígenas, assumindo seu passado, descobrem que têm interesses comuns e se agrupam em nações para defendê-los)” (Lévi-Strauss, 1998, p. 2). Em seu discurso, Dionísio mostra que a temperatura de sua sociedade na Cotinga esquenta diante da exploração da “sociedade atrevida” e eles tomam posição para defender seus interesses.

Fazer preço ou exercer atrevimento, segundo a categoria nativa, sai da produção restrita aos valores de uso e da reciprocidade comunitária e impõe-se como lógica do mercado (Parry e Bloch, 1989, p. 4). De acordo com esses autores, as sociedades indígenas dão seu sentido ao dinheiro moderno, apropriando-o aos seus propósitos sociais em lugar de estarem sujeitos à sua lógica pessoal. Mas Parry e Bloch (1989) não pensam na hierarquia dádiva ou dom/mercadoria, como se pensa em relação ao que ocorre com os Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga. Ali, de um modo muito particular, dom e mercadoria convivem hierarquicamente no sentido de Mauss (2003). Ou seja, o não-índio (lojista) que hoje paga o preço que quer pelo artesanato do Mbya, torna-se (enquanto turista) em potencial aquele que compra amanhã e paga pelo preço que o Mbya quer vender. Dar e receber não são somente trocas materiais, mas comunicações entre pessoas. Ao trocar, o Mbya dá algo de si. Ao comprar o artesanato Mbya, o lojista está comprando bem mais do que balaios, abanos, miniaturas, entre outros. Ele recebe também o dom da arte com significados específicos dos Mbya-Guaranis. “Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes”. (Lanna, 2005, p. 176).

Os Mbya-Guaranis aceitam os convites da sociedade “atrevida”, que os chama para mostrá-los como pessoas exóticas, e se apropriam “conscientemente” desses momentos. Eles se apossam da modalidade utilizada pelos artistas não-índios de se apresentarem em *shows*, cantam e vendem seu Cd, que fala da sua “cultura”.

⁴⁴ Ler também Dal Poz Neto (2004).

Isso lembra a questão comentada por Sahlins (1997) a respeito dos povos da Nova Guiné. Eles revertaram os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo em fortalecimento das noções indígenas. Os Mbya-Guaranis se apropriaram das modalidades de *shows* dos não-índios e entraram no circuito da propaganda e da venda, reinterpretando sua própria ‘cultura’. E, como se disse acima, há também a convivência da mercadoria (comércio do Cd) com o dom que acompanha a mercadoria (os hinos falam de sua ‘cultura’). A dádiva aproxima as pessoas.

Diversos estudos, como os da região guianense e norte-amazônica⁴⁵, que investigaram o modo como concebem as trocas interétnicas ou os manufaturados, indicam que os povos indígenas os manipulam segundo seus próprios paradigmas históricos e afirmam sua superioridade cultural mesmo em situações de desvantagem econômica:

Depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes do branco. Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena. (Howard, 2002, p. 29).

Diz Andreello (2004, p. 248), ao falar dos Iauaretê do rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas): “Há pessoas e grupos que já intentam novas formas de fusão das capacidades dos índios e dos brancos. Refiro-me a grupos de alta hierarquia que vêm esforçando-se para inscrever suas falas ancestrais nos *papéra* [dinheiro] dos brancos, investindo grande parte de seu tempo na produção de livros de mitologia”. Andreello (idem, p. 215) atesta que o uso permanente do dinheiro não deixaria em nenhuma hipótese as comunidades indígenas em risco, porque “o acesso às coisas que somente o dinheiro permite adquirir vem se dando (...) através da própria comunidade”.

Voltando à minha pesquisa, como os demais índios, os Mbya-Guaranis utilizam a “cultura” como forma discursiva moderna de sua identidade em sua relação com a alteridade ou os não-índios, o que “envolve certos modos de produção histórica que os antropólogos já conhecem há muito tempo” (Sahlins, 1997, p. 133). Há muitos anos, os “movimentos nativistas” fazem parte da pauta antropológica, como “tentativa consciente e organizada, por parte dos membros de uma sociedade, de reavivar ou perpetuar aspectos selecionados de sua cultura”. (Linton *apud* Sahlins, 1997, p. 133).

⁴⁵ Estudos especificados por Howard (2002).

Trata-se da “inversão da tradição”, diz Sahlins (1997, p. 134), e da “invenção da tradição”, “è de outros tantos modos pelos quais as sociedades selecionam certos costumes como marcadores diacríticos e autodefinições de sua ‘cultura’”.

Ao cantarem suas tradições nas instituições educacionais e nos espaços políticos ou públicos, sem receber financeiramente o que acham que seria justo, estariam os Mbya-Guaranis sendo explorados pelos *jurua*s? De um lado sim, de outro lado não.

Sim, porque suas apresentações não são valorizadas financeiramente como as de outros grupos. Seus “assessores” acabam apresentando -os mais como pessoas exóticas do que como coral Mbya-Guarani. Seguidamente lhes dão cestas básicas em vez de lhes remunerarem pelas apresentações. Mesmo que eles acabem concordando com o preço final, muitas vezes o fazem por saberem que há um limite no dinheiro que lhes é destinado.

Não, porque não buscam somente a comercialização, mas também o trânsito entre os não-índios. As viagens para diferentes lugares (universidades, reuniões políticas, encontros interétnicos, etc.), são diferentes modalidades de se relacionarem com os Outros.

Na verdade, aproveitam dessa oportunidade para divulgar a atualização do *nhandereko* que ocorre sempre na aldeia, ou seja, sua “cultura” “(...) é algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”. (Carneiro da Cunha, 1986, p. 101).

Frances Pine, que estudou a moeda dos *Górale* nas montanhas Polonésias, refere que lá a moeda francesa é tratada exatamente como as conchas que são utilizadas para suas trocas rituais. Pine (1994, p. 1) relata que “um *Górale*, habitante das montanhas do sul da Polônia, disse: Nós vamos para a América para ganhar dinheiro, mas voltamos às montanhas para viver”. E Pine acrescenta: “Ele distingue o trabalho assalariado, que lhe retorna dólares, e a vida nas montanhas. Viver não é somente residir mas cumprir sua existência social”.

Bensa e Freyss (1994), que investigaram a sociedade Kanak, no Sul do Pacífico, dizem que quando os produtos e o dinheiro dos europeus são colocados dentro da forma kanak de troca, tornam-se, como os tubérculos e as conchas, simples sinais de uma relação social; eles são tratados como as palavras de uma língua estrangeira cuja sintaxe integra imperturbavelmente as suas regras. Nessas condições, os usos verdadeiramente “monetários” do dinheiro europeu não podem se desenvolver a não ser na periferia do sistema sociológico Kanak.

Talvez se devesse mudar o sentido da palavra mercadoria. Um objeto se torna mercadoria no momento em que alguém a deseja e ela adquire valor de troca. Mas

Appadurai (1986, p. 13-15) sugere três fases para a mercadoria: a primeira é a fase mercadoria, na qual as coisas entram e saem do estado de mercadoria. Em segundo lugar está a candidatura da mercadoria, que envolve os critérios que orientam a trocabilidade das coisas em contextos específicos. Depois é a vez do contexto mercadoria, cenário que contribui para ligar a candidatura da mercadoria de um objeto com a fase mercadoria de sua carreira.

A esse respeito, Bird-David⁴⁶ comenta que, ao combinar as perspectivas de Simmel e Marx, Appadurai afirma que o valor de um produto é criado pela troca, que pode ser real ou imaginária. Isto quer dizer que se alguém deseja uma coisa, o desejo cria o valor. A proposta de Appadurai, como medida heurística, é que se considere este valor como se estivesse inscrito no produto mesmo. Assim, uma coisa tanto pode se converter quanto se desconverter em “mercância”. Este é um objeto em uma determinada situação, cuja intercambiabilidade, passada, presente e futura é sua característica relevante. Então qualquer coisa pode estar numa situação assim, não somente os produtos industrializados, nem somente aqueles que requerem o uso do dinheiro, e envolve as sociedades capitalistas e não capitalistas, as economias contemporâneas e não contemporâneas.

Quanto às mercadorias dos não-índios, não são quaisquer mercadorias que despertam interesse para os Mbya-Guaranis, mas aquelas que têm sentido no contexto de sua sociedade. A esse respeito, Sahlins (1972, p. 183) destaca, “que nenhum intercâmbio, posto que entra em um coeficiente de sociabilidade, pode ser entendido em seus termos materiais isolados de seus termos sociais”.

Em resumo, reforço que a “sociedade atrevida” não dita todas as normas aos Mbya-Guaranis. Estes criam os valores de sua economia de acordo com seu “jeito de ser”, reinterpretado constantemente no interior da aldeia e conforme os contatos com os não-índios fora da aldeia.

6.1 MECANISMOS DE OBTENÇÃO DE RECURSOS

Procuró aqui descrever, primeiramente, os mecanismos de obtenção de recursos financeiros com o objetivo de mostrar como os Mbya-Guaranis procuram ampliar sua aquisição de dinheiro e bens industrializados por meio de sua relação com os não-índios. No segundo momento, pretendo falar sobre as concepções e avaliações do dinheiro e, em

⁴⁶ Sem data, disponível em: <<http://www.unesco.org>>. Acesso em: 22 dez. 2005.

seguida, faço uma ponte para o próximo capítulo em que investigo mais detalhadamente o sentido que dão aos alimentos doados.

6.1.1 Mercadorias, dinheiro e consumo

Como se viu no segundo capítulo, desde a década de 80 os Mbya-Guaranis mostravam desejo por alguns objetos dos brancos, como camisas para jogar futebol no campo da ilha da Cotinga e, atualmente, desejam roupas e objetos que os não-índios utilizam. O uso de objetos da sociedade ocidental entre os Mbya-Guaranis de Bracui-RJ é citado também por Litaiff (1996) e constam de roupas, do uso de relógios de pulso por homens e de brincos e colares por mulheres. No entanto, colares, brincos, calças jeans, celulares e relógios não são prerrogativas dos Mbya-Guaranis, mas também dos Kaiapós (Gordon, 2003), dos Cintas-Largas (Dal Poz, 2004), dos Katukinas (Lima, 2000) e de muitos outros.

Na ilha da Cotinga, os objetos ocidentais utilizados com apreço por homens e mulheres, jovens e crianças são tênis, relógios de pulso, Tv portátil à luz solar, calças jeans, rádio portátil, entre outros. Um ou outro adolescente visitante utiliza *walk-man*, que passa de mão em mão para que todos possam “experimentá-lo”. Um professor, que devido ao curso de magistério, viaja para vários Estados, costuma comprar nas lojas máquina fotográfica, rede e calça jeans. Uma vez na aldeia, eventualmente vende os objetos a quem se interessar que é quase sempre um (a) aposentado (a) ou alguém a quem o aposentado ajude em particular.

As jovens compram saias coloridas, calças compridas, óculos de sol, brincos, anéis, batons. Em geral solicitam às visitantes alguns desses objetos, em contraste com as mulheres mais velhas que solicitam ferro de passar com brasa, fogão a gás, roupas e alimentos, lençóis, colchões, e dos homens mais velhos que pedem aos visitantes roupas e alimentos.

Observe-se que no início dos contatos com os visitantes as solicitações envolvem em geral mantimentos e a venda de seu artesanato. Os turistas que retornam pela segunda vez ainda são considerados distantes e deles não esperam senão que levem doações e comprem seu artesanato. Como voltamos diversas vezes e lá permanecemos para a pesquisa, conforme especificado no primeiro capítulo, ficamos mais próximos; principalmente as mulheres passaram a me contar mais de sua vida, de seu trabalho e a manifestar a importância de receber ajuda individualizada quanto a problemas com os filhos, vizinhos, e em relação ao futuro. Mas ficavam muito alegres quando se levava também, de preferência de surpresa,

fumo, erva-mate e café. Nessas oportunidades as mulheres me abraçavam exuberantemente e não cabiam em si, tamanha era a alegria. Tornei-me próxima.

Disse acima que um professor vende objetos comprados na cidade para alguém que se interesse por eles na aldeia, o qual, em geral, é um aposentado. Faço duas observações a respeito. Tomo como exemplo a venda de uma rede de dormir a um aposentado. Primeiro, a transação financeira do professor levou em consideração que o aposentado que se interessava pela rede criava dois netos, portanto, lhe ofereceu um preço menor do que ele havia comprado. Segundo, mesmo que o aposentado não tivesse dinheiro em casa, a venda era efetuada. Ele pagaria no próximo mês. Ao receber o benefício mensal, o aposentado gasta em alimentos e roupas. Quando resta um pouco, normalmente precisa emprestar para comprar carne na realização de algum almoço comunitário, a pedido do cacique, ou dar a alguém que precisa mais do que ele.

Márcia, de 23 anos, que trabalhou para religiosas em Paranaguá há alguns anos, diz que pensa ter seu próprio dinheiro para comprar uma casa, ter geladeira, fogão a gás e ajudar as famílias que têm mais filhos na aldeia. Gildo, de 22 anos, que mora na aldeia de Piraquara, região metropolitana de Curitiba, e que seguidamente está na Cotinga por ser genro de Dinarti e Maria, já conseguiu seu fogão a gás e quer comprar uma geladeira. Por isso trabalhava, no mês de janeiro de 2005, como auxiliar dos carpinteiros que construíam as casas na ilha e recebia R\$ 15,00 por dia.

É observável o projeto de ter o próprio dinheiro ou comprar os próprios objetos na cidade, especialmente por parte dos mais jovens, o que ocorre também nas comunidades do litoral do Paraná, conforme índios visitantes de Guaraqueçaba e de Piraquara.

É tempo, portanto de perguntar qual é o significado de sua busca de objetos comprados na cidade ou do projeto de ter o próprio dinheiro? O dinheiro de alguma forma está relacionado com o prestígio e o poder na aldeia?

Para responder às perguntas, acredito que seja oportuno falar sobre a estrutura política Mbya-Guarani.

6.1.2 Organização política, principais lideranças e o uso do dinheiro

A unidade social e econômica básica dos Mbya-Guaranis é a família extensa, que dispõe de autonomia política, econômica e de território para o *tekoa* ou aldeia. A família extensa dominante é aquela que chega primeiro ao local. Em geral aquele (a) que lidera essa família torna-se líder (cacique e/ou pajé). Como se viu no segundo capítulo, o casal que

chegou primeiro à ilha da Cotinga eram os pais de João da Silva e ele desempenhou as tarefas de cacique/pajé na comunidade.

O papel do pajé na aldeia é primordialmente de orientação religiosa. Ele precisa ter disposição para reunir a comunidade e rememorar/atualizar os ensinamentos aprendidos dos ancestrais, além de dar aconselhamento individual e fazer orações de cura em qualquer momento do dia. Ele se responsabiliza pela compra do fumo e do chimarrão para os rituais. Seguidamente é procurado para explicações de sonhos ou para auxiliar no discernimento de fazer ou não uma viagem e, em geral, as pessoas obedecem aos seus conselhos. Cicarone (2001, p. 16) acentua que “a adivinhação é uma arte da persuasão para fins políticos: prever o futuro imediato e distante garante o controle do grupo”.

No caso dos afogamentos, como se explicou anteriormente, Cristino me disse convicto que eles ocorreram porque não houve respeito pela recomendação do pajé; pois ele sabia o que ia acontecer.

A atividade de sua oração e orientação não exime o pajé das suas outras tarefas. Faustino realiza seu trabalho de artesanato com peneiras ou outros e orienta o trabalho dos filhos e nora. Embora não receba pagamento pelas atividades de pajé na Cotinga, recebe prestígio; os demais membros da comunidade se referem a ele com respeito e como um pai. Ele acompanha as reuniões, comunitárias ou com os não-índios, fumando o cachimbo para afugentar o mal, enquanto presta muitíssima atenção ao que se trata. É procurado pelo cacique também para dar sua opinião política em decisões mais difíceis nos demais aspectos comunitários.

Ao se verificar a centralidade da liderança religiosa na aldeia e na “cultura”, antes de seguir com as atribuições do cacique Nilo, torna-se fundamental fazer algumas considerações a respeito do uso da palavra pajé nesta dissertação e esclarecer a respeito das categorias referentes a xamanismo e xamã.

Como se explicou na parte inicial deste trabalho, de acordo com o professor Dionísio, a palavra pajé é explicada como sinônimo de ter feitiço, fazer feitiço. É um termo atribuído aos índios pelos não-índios.

Em geral, internamente eles utilizam os termos xamã, curador, entre outros, para indicar “os mediadores entre o mundo humano e sobrenatural”. Nos idiomas tupis, o *pajé* “está ligado ao conceito de possuidor de poder” (Viertler e Kracke *apud* Langdon, 1996, p. 11 e 27).

Na Cotinga, não utilizam internamente a palavra xamã, mas *xeramoí*⁴⁷, que quer dizer meu mais velho ou meu avô, ou o *Yvyra ija* (o sabedor).

Cristino me disse que

O (a) pajé é aquele que reza, que trabalha principalmente pela saúde. Ele (a) pede para Deus pela saúde da comunidade. Às vezes quando uma pessoa está doente fica direto na casa de reza, cinco dias e cinco noites, e daí já sabe se tem cura ou não.

Sua mulher o acompanha em sua tarefa de fazer oração mesmo que ela não seja pajé. Ao lhe perguntar como ocorre sua relação com os seres divinos, ele me disse que “o pajé tem união com essa gente lá de cima para poder curar ou para saber que remédio usar, quando tem uma doença que nem o médico sabe”.

E que doença seria esta que o médico não descobre?

Nossa alma às vezes não quer ficar nessa terra. Então a pessoa fica doente muito tempo e não tem alegria com parente, fica magrinha, então a gente deixa para *Nhanderu*, aí ele ajudando o pajé, a pessoa volta, ela sara. Se a pessoa não quer viver mais, mas for boa, tem cura. Se for ruim não tem mais cura.

Ao dar essa explicação, Cristino deixa claro que realiza sua tarefa de mediador ao interceder por sua comunidade, mas que a decisão da cura de um doente pertence a *Nhanderu*. Outros aspectos que contribuem com a cura são os bons procedimentos no cotidiano. Neste caso, mesmo que não queira mais viver, uma pessoa será curada e passará a querer viver, mas se não tiver bom comportamento, sua cura não será possível.

Seguir as normas dos ancestrais não é algo desligado do corpo. A prática dos ensinamentos dos “avôs” envolve cuidados para evitar que as doenças se instalem e tirem a vontade de viver, ou seja, o xamanismo como instituição “se preocupa com o fluxo das energias e sua influência no bem-estar dos humanos”. (Langdon, 1996, p. 28).

Fazem parte do bem-estar dos humanos as conversações, como se relatou anteriormente, entre os parentes quando se reúnem junto ao fogo para se alimentarem e para conversar e transmitir conhecimentos dos ancestrais. Mas também o pajé o faz. Isso também é observado por Pissolato (2006, p. 287): “Um xamã pode até já estar ‘sabendo’ ou ‘vendo’ o que se passa com quem chega até ele (...), mas não abrirá mão de ouvir o que tem a contar seu assistido, que algum conhecimento sobre o próprio estado necessariamente detém”.

Os conselhos e orientações que o *xeramoí* transmite aos demais lhe são concedidos após orações e cantos, realizados de dia e à noite. Cristino me disse que “quando uma pessoa está bem mal o pajé se junta com a comunidade toda na casa de reza. Se for preciso não são

⁴⁷ *Xeramoí* é grafado originalmente com til no *i*, segundo o professor Dionísio.

quatro noites, são mais. Aí *Nhanderu* se rende para curar e cura, mas às vezes ele não cura”, como explicado acima.

A pajé Isolina, sobrinha de Cristino, realiza seus cânticos duas horas e meia todas as noites e diversas vezes recebe crianças para a oração de cura, mesmo durante o dia. Ela relata permanecer em oração diversos momentos durante o dia. Mas à noite, reza junto com seus dez filhos e seu esposo Darci e fazem juntos seus cânticos. Melià (1989) refere que entre os Guaranis o canto é uma das expressões principais do xamanismo, não é exclusivo dos homens. Isolina diz que seu trabalho é o mesmo dos pajés.⁴⁸

A tarefa do pajé é fazer o bem. Cristino me explicou que nem ele nem seu irmão Sebastião, nem sua sobrinha Isolina fazem feitiço e que ele não deixa que ali na Cotinga uns façam contra os outros, porque é algo que faz mal. Mas ele sabe que isso acontece em algumas aldeias, principalmente quando uma pessoa ainda está aprendendo a ser pajé: “um a pessoa fica com raiva, briga uma vez e depois faz feitiço para que uma outra pessoa fique doente. Ela fica doente e custa para sarar, leva tempo. Mas esse não é serviço de Deus. Não faço isso. Quero aprender mais a gostar de gente, ter mais força de Deus, não brigar com gente”.

Em resumo, os *xeramois* (meus mais velhos) ou *Yvyra ijas* (os sabedores) buscam suas fontes em suas tradições e não intercedem somente nos domínios religioso e médico, mas também nos domínios social e político, entre diversas outras expressões e atividades.

Continuando a relação da organização social e política na aldeia, cabe ao cacique Nilo o trabalho de resolver assuntos voltados aos domínios econômico e político é seu papel específico, e toda comunidade decide quanto aos assuntos sociais gerais, especialmente as mulheres.

A comunidade da Cotinga tem no cacique o provedor geral que se cerca da contribuição do casal Dinarti e Maria, que moram mais próximos do local de chegada, para resolver problemas como a falta de alimentação na aldeia.

Quando recebe, por exemplo, duas ou três cestas básicas de doação, Nilo as distribui imediatamente para as famílias que estão com menos mantimentos em casa. Quando as cestas básicas são mais numerosas, todas as famílias recebem em partes proporcionais com o número de filhos. Quando recebem alimentos, mas todas as famílias ainda têm seus mantimentos, o cacique guarda-os num pequeno armário que fica na casa do casal Dinarti e

⁴⁸ Ver tese de doutorado de Cicarone (2001), que versa sobre xamanismo e mulheres Mbya Guarani em Boa Esperança, *Tekoa Porã*, no norte do Espírito Santo.

Maria, para as necessidades mais urgentes. Em geral, não se somam mais de oito sacos de feijão de um quilo, um pouco de macarrão e arroz.

Os Mbya-Guaranis dizem que sempre preferiram permanecer no interior da mata. Alguns, como Dinarti e Cristino, trabalharam anteriormente para *juruas* em Mogi ou Rio das Cobras-PR em limpezas de roças e plantio, mas logo que puderam se reuniram ao grupo para viver nas aldeias, como ocorre atualmente.

Ficar distante dos *juruas* seria ainda hoje desejável, segundo Nilo, se não fosse pela importância que se tornou o fato de torná-los seus aliados. O cacique anterior, Cristino, seu pai, sempre lhe dizia para se distanciar dos não-índios, mas um cacique de outra aldeia o aconselhou a se aproximar deles.

Esse conselho diria respeito a quaisquer *juruas*?

Em primeiro lugar eles preferem aproximar-se das lideranças que possam viabilizar sua entrada junto a pessoas ligadas a Secretarias de Cultura, de Educação, Universidades e Igrejas.

Em segundo lugar, não é em qualquer *jurua* que se encontra na sociedade “átrevida” que vão confiar, mas naquele (a) que seja capaz de entender seu *nhandereko* para que os ajude a vivê-lo.

Como mostra o terceiro capítulo, nas décadas passadas tudo o que eles esperavam dos não-índios era que os deixassem viver seu *nhandereko* no meio do mato. Com a diminuição das matas e da biodiversidade⁵⁰, o que eles perceberam mais a partir da década de 70, desenvolveram com maior intensidade a atitude de protetores da vegetação remanescente. Depois que chegaram na ilha da Cotinga, que ainda tem um pouco de mata, mas cuja biodiversidade é reduzida, desenvolveram a postura de solicitar aos não-índios providências quanto à água para beber, quanto à educação (escola), ao lazer (camisas para jogar bola), à saúde (atendimento em Paranaguá), ao transporte (barcos), às vestimentas (roupas), aos alimentos e ao território (demarcação). Mas ainda não havia explicitamente a iniciativa de fazer alianças ou parcerias com a população do entorno ou sociedade “átrevida”.

⁵⁰ Entende-se nesta dissertação que biodiversidade é tudo o que está ligado a uma matéria. Por exemplo, uma árvore medicinal da mata. A ela estão associadas inúmeras qualidades de formigas, de mosquitos, de pássaros, de larvas, de animais, de pessoas. Com ela são feitos remédios para a cura das pessoas que habitam na aldeia, que possibilitam a ação do pajé e a intensificação da prática do *nhandereko*. A árvore dá sombra, frutos. Pode estar associada aos mitos, às histórias dos mais velhos e a muitos outros aspectos.

No entanto, como explicam, diante do “átrevimento” dos não-índios, que passou a atingir seu *nhandereko*, por ter atingido seu *tekoa*, pelo desrespeito à natureza e pelo “átrevimento” da não partilha, adotaram a postura da aliança. Não pela necessidade de possuir as coisas que os não-índios têm e que através da aliança seria facilitado, mas porque consideram que, como explica Dionísio, “sem seguir nosso jeito de ser não conseguimos ser nós mesmos porque não praticamos nossos costumes e ficamos tristes”. O *jurua* passa a ser convocado a contribuir.

Isto lembra Dal Poz Neto (2004), a respeito dos Cintas-Largas, ao comentar que depois dos primeiros contatos amistosos, os “civilizados” tornaram-se parceiros da troca, e daí já não são tão bons para comer... O canibalismo, enfim, reordena as posições dos comensais e de vítimas; no caso, aproximando-os sob a condição de parceiros comerciais.

Mas, se a organização social dos Mbya-Guaranis, através do cacique convoca o *jurua* a contribuir, como ela se desenvolve no interior da aldeia? Prestígio e poder estariam relacionados ao uso do dinheiro?

Além de trabalhar como cacique, Nilo recebeu da Funasa a incumbência de zelar pela saúde da comunidade. Ele deve investigar diariamente se todos estão bem e, no caso de alguém não estar, utilizar o celular cedido pela Funasa para notificá-la: Nilo me disse: “tenho a responsabilidade da saúde da comunidade, como ver quem está com gripe.”

Das qualidades apontadas por Clastres (2003) como características do chefe, sem dúvida, destaca-se a capacidade de ser um bom orador. Tanto no discurso pessoal quanto nas reuniões comunitárias, é possível observar a capacidade de persuasão de Nilo, como também observou Litaiff (1996) na aldeia de Bracui, como habilidade na solução dos problemas internos.

No entanto, nas reuniões comunitárias, todos os demais líderes exercem suas lideranças e ocorrem momentos em que precisam conversar entre si para chegar ao consenso comunitário sobre problemas a serem resolvidos, como da necessidade de plantar esta ou aquela semente.

Diversas vezes Nilo repetia: “não decido nada. Vou perguntar para a comunidade. É ela que decide. Isso diz respeito também ao quanto devem cobrar de aluguel da pesquisadora”. Fora das reuniões, um pedido do cacique é facilmente aceito pelos demais que procuram prestigiá-lo, deixando-o ausente dos trabalhos preparativos para churrasco ou outros tipos de refeição comunitária e não começando a refeição sem sua presença.

O cacique é também o principal articulador junto às instâncias externas: Funai, CTI, Ongs e outros agentes. Se estiver viajando, o professor Dionísio o substitui quanto às decisões da aldeia como um todo, enquanto Dinarti e Maria mantêm sua tarefa de contribuir para a provisão material.

Com base na palavra de Sahlins (1960, p. 397), de que o chefe emerge não como consumidor, mas como distribuidor da riqueza da comunidade, Dal Poz (2004) coloca o prestígio e a busca de recursos como dois momentos de um mesmo processo econômico que dá poder à chefia. A riqueza lhe dá o controle das atividades cerimoniais e econômicas.

A respeito dos Cintas-Largas, Dal Poz (2004, p. 152) relata que

o chefe era a única pessoa na aldeia que podia acumular e exibir grande quantidades de alimento; ele possuía maior número de lâminas de machado, colares e braceletes (...) e, entre outros privilégios, detinha o de produzir artigos valiosos, mas precisava pagar por todos os serviços prestados.

Na Cotinga, Nilo tem consciência de que precisa agradar a comunidade. Para tanto, agiliza a solução dos problemas que ali surgem, faz bons contatos com os não-índios, faz solicitações de encomendas à Funai e as busca quando estão prontas. E, ainda, deve ter possivelmente guardados mantimentos e algum dinheiro.

Os Mbya-Guaranis têm confiança na fala do cacique e na sua contribuição de preservar a organização sócio-política do grupo. Cristino me disse que, anteriormente, quando ele acumulava as funções de cacique e pajé com a aldeia cheia de gente, “era uma tarefa difícil. Depois dividi a tarefa com meu filho Jair e depois com Nilo. Ai fiquei só pajé. Mas tive que sair daqui, por isso agora o pajé oficial é o Faustino”.

É comum que as decisões tomadas pela comunidade tenham o aval do pajé Faustino que em sua função religiosa engloba hierarquicamente a função política. Na verdade, o pajé zela pela prática do *nhandereko* Mbya-Guarani a que todos são orientados a praticar. É costume que aqueles que têm desavenças com o cacique ou com as lideranças internas de uma aldeia se retirem para outras aldeias Mbyas.

Além do pajé e do cacique, existem outras “lideranças” na aldeia, que participam da Ong *Mbaraete*, da Associação dos Índios Mbya-Guaranis do litoral e do Conselho de Saúde. Participam da Ong *Mbaraete* Carlito, Rosalina (esposa do Nilo), Jair, e o casal de não-índios Antonio Carlos e Ieda Müller.

Participam da Associação dos índios do litoral, Nilo, Jair e representantes das outras aldeias (Guaraqueçaba e Sambaqui). Cristino participa do Conselho de saúde como secretário e Sueli como conselheira, junto com Rosângela. O coral da Cotinga, do qual se

falou anteriormente, agrega também a tarefa de, quando possível, ir para outras aldeias para animar os jovens quanto à prática da língua Guarani, no dialeto Mbya.

Acredito que essa apresentação do cenário da vida política Mbya-Guarani proporcione uma idéia de questões que reaparecerão na medida que se prosseguirá na discussão sobre as mercadorias e dinheiro, neste capítulo, e alimentos, no próximo.

Volto agora ao projeto dos Mbya-Guaranis mais jovens de ter seu próprio dinheiro e dos mais velhos de ter dinheiro para resolver os problemas da comunidade. Para tanto, cito as outras fontes de recursos individuais/familiares existentes para o “consumismo Mbya-Guarani”.

6.1.3 Atividade e trabalho

Chamo a atenção para outro aspecto que contribui com a compreensão do seu entendimento de trabalho. Os Mbya-Guaranis fazem uma distinção importante entre atividade e trabalho. Entendem por atividades os atos de alimentar-se, pescar, caçar, plantar, fazer artesanato para o próprio uso, usar ferramentas, semear o que a família deseja plantar, fazer roça comunitária de acordo com o que a comunidade quer, utilizar a casa comunitária para bailes e para a pastoral da criança que no momento não está ativa. Ou seja, num sentido amplo, atividade é quase tudo o que não gera renda.

Consideram trabalho o que é feito para vender ou é remunerado: dar aula, fazer artesanato para vender, ser agente de saúde indígena, ser agente de saneamento básico, ser membro da Ong *Mbaraete* ou da Associação indígena do litoral de Paranaguá. Os Mbya-Guaranis que participam da Ong e da Associação me disseram que seu trabalho não é remunerado, o mesmo acontecendo com integrantes da Associação.

6.1.3.1 Plantação como fonte de renda

O plantio de milho Guarani, mandioca, feijão, melancia, entre outros, sempre foi realizado pelos ancestrais para garantir sua dieta alimentar. Também na Cotinga, à medida do possível, esse costume é mantido.

Até 2003, explicou Nilo: ‘hossa plantação era pouca e era feita pelo conjunto das famílias, mas na hora da colheita e distribuição não deu certo. Em 2003, resolvemos: vamos plantar cada família por si. Vamos plantar milho, mandioca e frutas rasteiras como a abóbora e o melão’.

O cacique Nilo calcula que a plantação resolve a economia dos habitantes da ilha em torno de 25% das necessidades. A produtividade não é maior porque o terreno é arenoso. A criação da Ong *Mbaraete*, realizada no final de 2003, que congrega índios e não-índios por iniciativa de um casal não-índio, Antonio e Ieda Muller, cujo objetivo é a melhora das técnicas de plantio, tem contribuído, mas os Mbyas dizem que gostariam que atendessem mais suas necessidades no plantio.

Nilo disse que para o plantio comunitário dar certo hoje, ele teria que oferecer cestas básicas. Dinarti me explicou que quando as doações cessam na aldeia, “os adultos se alimentam menos; não têm força de realizar um trabalho braçal mais exigente. Isso mudaria se recebessem as cestas básicas”.

As plantações são feitas por aqueles que pretendem casar ou que já casaram. Todo casal tem que ter sua roça, independentemente da roça do pai. Dentre as plantações familiares se encontram o milho, de preferência o milho Guaraní que é doce, a mandioca, o feijão, a melancia, aos quais cada família acrescenta outras variedades de sementes.

Em 2004 foram plantados cinco mil pés de mandioca após decisão conjunta da Ong *Mbaraete* e os índios. No entanto, a coletivização parecia estranha aos Mbya-Guaranis por terem então contado com a ajuda de um trator, que não havia antes, e produziu grande expectativa de colheita. Infelizmente a safra não teve a abundância esperada, por ter sido prejudicada pelas formigas e, disse Dinarti, “só deu um pouco para família”.

Diante das justificativas de que o solo é arenoso, perguntei a Cristino que parte de terra está disponível para o plantio. Cristino me disse que

metade é mata e a outra metade pode ser plantada. Da parte que pode ser plantada, é terra boa só a terra dos morros. Nas baixadas não é boa, podemos plantar alguma laranjeira, palmito. Já plantamos também jabuticaba, mamão, e goiaba já tem muito aqui. Já vi que quatro famílias plantaram palmito. Quero plantar também laranja e abacate.

Os comentários de Cristino coincidem quanto aos resultados obtidos pela ONG Terra *Mater* que, através do técnico Guilherme Kramer, iniciou recentemente um trabalho de recuperação de sementes Guaranis. Uma de suas primeiras atividades foi a realização da análise do solo (Anexo 1). Esta refere que:

Com base nos resultados obtidos a partir das análises químicas é possível identificar elevada acidez, altos teores de alumínio, baixos teores de cálcio e magnésio, médios teores de potássio, altos teores de fósforo nos 20 cm mais superficiais e baixos teores nas profundidade de 20 a 40 cm, altos teores de carbono e V% (índice geral de fertilidade) caracterizando **estes solos como distróficos ou de baixa fertilidade. Para a utilização agrícola destes solos, deve-se destinar as áreas planas ou de relevo suave ondulado, preservando e/ou abandonando as áreas em locais com relevo mais**

movimentado devido a alta susceptibilidade à erosão que possuem. Devem ser feitos trabalhos de adubação para aumentar a quantidade de nutrientes e aplicação de corretivo para reduzir a acidez destes solos ou selecionar espécies que melhor se adaptem para as condições naturais em que estes solos se apresentam, devendo em hipótese alguma deixá-los expostos ao clima. (Kramer, p. 2, 2006). (negrito meu).⁵¹

As sementes de milho Guarani entram na aldeia como doação, proveniente da aldeia de Palmeirinha-PR, que consegue plantar mais por ter mais moradores. Mas não é suficiente. A Funai providencia o restante das sementes de milho e de outras sementes, conforme sua solicitação, mas nem sempre consegue semente de milho Guarani.

A plantação de milho continua sendo uma atividade importante para os mais velhos, de tal modo que seguem seu calendário ritual. Os ancestrais dos Mbya-Guaranis, de acordo com o que me contou Cristino: “tinham oração para a hora de plantar, depois de algum tempo, para ele crescer, quando dava flor e para colher bastante”.

Os mais velhos preocupam-se com o interesse dos mais novos que parecem não gostar de plantar. Na prática isso é constatado esporadicamente em dias que não vão à aula, como feriados, sábados e domingos ou férias. Os adolescentes e crianças saem cedo de barco a remo na direção de Paranaguá.

Cristino explica que os mais velhos preferem plantar aipim, batata-doce, abóbora, de tudo, porque querem comer alimentos tradicionais aos quais estavam acostumados. Mas as crianças,

a partir do momento que entram na escola, têm preguiça de trabalhar junto com a mãe. A escola não incentiva para o trabalho. Não é só conosco que isso acontece, mas com os não-índios também. E as crianças precisam estudar. A escola é boa para os mais jovens, agora tudo é difícil e precisa estudar no Brasil. Da mesma forma acontece com o milho. Os mais velhos plantam porque eles também preferem mais desses alimentos. Os mais novos não plantam porque comem das comidas dos não-índios, é tudo comprado. O milho sagrado interessa aos mais velhos que nunca se esquecem. Os jovens um dia ficarão velhos..., mas, no momento, querem até morar na cidade...

O professor Dionísio me disse que isso deve se reverter:

Aqui na cotinga, está certo que a gente não tem mais aqueles milhos que os mais velhos tinham. Hoje a gente só tem aquele milho que vem da cidade, acho que até por isso estão diminuindo as plantações. Isso não quer dizer que não é possível fazermos plantações sozinhos. Nós temos terra suficiente, acho que a gente foi se acostumando que os alimentos de fora poderiam ser melhores e até hoje não descobri o porquê. Hoje em dia a gente está cada vez mais pra lá do que pra cá.

Visivelmente preocupado continuou:

⁵¹ Comunicação pessoal por e-mail em 21 de junho de 2006.

Acho que com o tempo a gente deve não deixar ir mais para lá do que está. Falta semente original. Técnica nem é tanto. Acho que o espaço para cada família dá. Temos nossas técnicas de matar as formigas, só falta voltar mais para as tradições.

Como se vê, eles têm suas próprias estratégias para contornar a pressão externa. Em outros diálogos me deixaram claro que eles prefeririam que os recursos disponibilizados pelo Estado se orientassem em tecnologia que otimizasse o que eles têm à sua disposição, como a terra. Se eles tivessem que usar as técnicas de seus ancestrais em áreas descaracterizadamente ecológicas atuais, seu tempo de trabalho seria muito grande sem o retorno adequado de seu investimento. Da mesma forma, a aplicação de recursos em cestas básicas, não centrada nos alimentos das tradições indígenas, coopera com o surgimento de maior índice de doenças, como pressão alta, e aumento de cáries dentárias.

Centrar as aplicações de recursos naquilo que faz sentido para suas tradições favoreceria também à sobra de um maior tempo para a socialização em visitas aos parentes. Enquanto isso não muda, eles desenvolvem estratégias simbólicas que dão às coisas vindas de fora seu próprio sentido.

Diversos textos, como o de Melià e Temple (2004), relatam que, no passado, os dias de plantio e colheita eram caracterizados por festas, bebida, danças e comidas características. Diversos europeus deixaram escrito sobre a abundância encontrada nas roças dos Guaranis, constatada por quem entrava pelo rio da Prata, continuava pelo Paraguai e desembocava pela bacia do Paraná e Uruguai. Ulrico Schmidl e Alvar Núñez Cabeza de Vaca se referem a essa abundância como “divina abundância” (Melià e Temple, 2004, p. 19).

São estas condições que criam a harmonia. Ao estarem em seu *tekoa*, conseguem a perfeição da vida econômica e sociopolítica, como se dá na festa. “Ali, todos juntos, bebemos licor de vinho, cantamos e dançamos, (...) e rezamos”, ou seja, “é boa aquela terra que permite, nas ocasiões propícias, ter boas e concorridas festas que resolve a economia de reciprocidade”. (Melià e Temple, 2004, p. 23).

Segundo Melià e Temple (2004) pelas evidências arqueológicas, os Guaranis chegaram a ocupar as melhores terras entre os rios Paraguai, Paraná e Uruguai, terras aptas para o cultivo do milho, da mandioca e diversas outras batatas e brotos. Pela utilização da técnica do roçado, obtinham produção altamente satisfatória. Os mesmos autores destacam dois tipos de relação com a terra: ela se impõe a eles que a ela se adaptam: trocam seus padrões de povoação, a dimensão das aldeias e a densidade demográfica.

O *tekoa* precisa ter o monte preservado, o monte cultivável e a casa. Terra boa é aquela que tem variedades de solo, tipos de vegetação e acidentes geográficos.

Para os Guaranis a terra não é somente um meio de produção de sua economia, mas o *tekoa*, seu espaço sociopolítico, que ‘produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político religiosa essenciais para a vida Guarani’ (Melià, 2004, p. 21).

Para o Guarani, ‘o mundo não é somente um belo paraíso natural, mas também um lugar de homens que viverão bem na medida que participarem da boa ciência, que é a fumaça vivificante, a inspiração, que são as chamadas sagradas, e a moderação, que é o frescor da brisa’ (Melià e Temple, 2004, p. 23).

6.1.3.2 Caça e pesca como fonte de renda

Segundo o cacique Nilo, a caça e a pesca contribuem economicamente com aproximadamente 5% a 10% do que se consome na aldeia, dependendo do período.

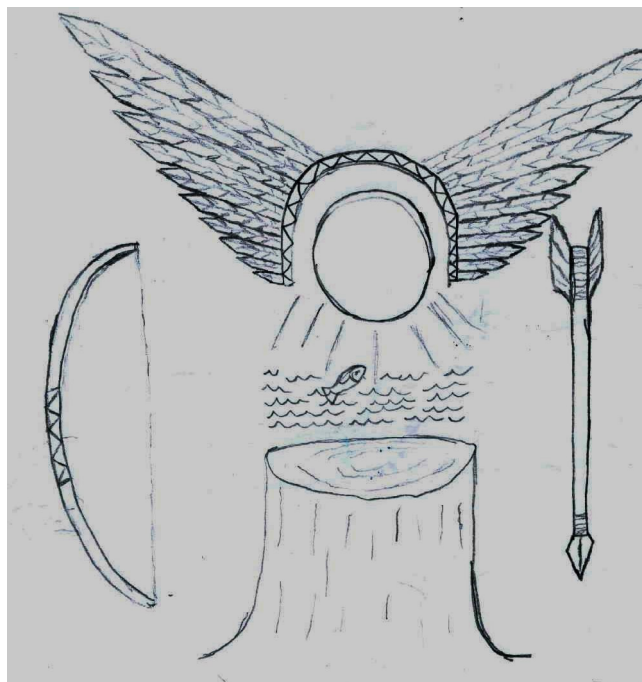
A caça de tatu é praticada eventualmente por aqueles que estão mais acostumados a entrar na mata, que não é extensa. No momento, não são encontrados outros animais. Por isso, cada família procura, à medida do possível, complementar sua dieta alimentar de carne comprando-a nos mercados de Paranaguá e/ou criando aves na aldeia. O consumo comunitário de carne é previsto pelo cacique para os dias de festa, como Natal, Ano Novo, Páscoa, ou mesmo sem festa alguma, só porque querem fazer um churrasco juntos.

Na década de 80, eles compravam peixe dos pescadores; atualmente um ou outro vai com eles à pesca no mar não longe da ilha; quando isso acontece são os pescadores que pescam para si e para o (s) acompanhante (s) Mbya (s). Mas isso não impede que existam eventuais pescas que agem como terapia ou tornem-se um meio de ‘ficar pensando’ em quem não está mais entre eles. Márcia diz que quando sente tristeza pela falta da mãe, pois já faleceu, vai pescar sozinha. Sobre grandes pedras que margeiam o mar junto à ilha, permanece algumas horas a pescar, a lembrar... e a ‘me acalmar da saudade’. Ela me disse que ‘dá para pescar alguns peixes, mas precisa tomar cuidado que a água é poluída’.

A falta de condições de caça e pesca envolve um discurso crítico por parte de Dionísio e Celina e aparece na exegese do desenho que fizeram:

Tiraram nossas matas... A árvore cortada representa o que os não-índios fizeram com as matas e não queremos isso para o futuro. Queremos muitos peixes no oceano, sem vazamentos de petróleo, pois com vazamentos morrem os peixes e os outros animais, suja a água, não podemos tomar banho como sempre e a água pode trazer doenças. O oceano e o sol representam nosso sonho de chegar até a vida eterna. O cocar, o arco e a flecha significam a ‘cultura’ indígena dos índios de todas as denominações.

FIGURA 42 – DESENHO DE DIONÍSIO E CELINA



6.1.3.3 Artesanato e Cds como fonte de renda

A outra fonte de renda é o artesanato, estimada em 20% da renda total da aldeia, conforme Nilo. Eles o vendem na aldeia, para lojas próximas do mercado do café, em Paranaguá, para turistas que visitam o Centro Histórico da cidade de Paranaguá, ou vendem de casa em casa.

O artesanato consta de balaies, miniaturas de animais silvestres feitos em madeira, abanos, colares e lanças, entre outros.

Desde a primeira visita foi possível observar que as mulheres trabalhavam na confecção de cestos, e os homens faziam arcos, flechas, bonecos artesanais, entre outros. As finalizações dos trabalhos eram compartilhadas. Os cestos e peneiras, os abanos, arcos e flechas eram confeccionados de taquara e madeira. As miniaturas eram feitas da madeira chamada caxeta. A matéria-prima era encontrada na mata. Cada família os confeccionava em casa.

FIGURA 43 – MINIATURA DE TUCANO



FIGURA 44 – COLAR



Fonte: Sala do Artista Popular, Secretaria de Estado da Cultura (2004).

Embora os jovens e/ou adultos tenham projeto de obter seu próprio dinheiro, sabem que é difícil conseguir comprar fogão a gás e geladeira, por exemplo, só com a venda de artesanato, dada a dificuldade de encontrar a matéria-prima e porque não conseguem vender nas lojas pelo preço que gostariam de vender. Além disso, não existe entre eles a avidez de trabalhar para guardar dinheiro. Se já fizeram o suficiente para comprar alimentos e viver bem (= ter orgulho de ser Mbya-Guarani, viver no mato, não perder a postura, e viver na religião), preferem utilizar o restante do tempo para visitar seus parentes de outras aldeias. Com desenvoltura Dionísio manifesta seu ponto de vista sobre os não-índios, “é um absurdo os não-índios ficarem juntando tanta coisa para guardar. Nós não guardamos nada”.

FIGURA 45 – MBYA-GUARANIS EM FRENTE A UMA LOJA QUE COMPRA SEUS PRODUTOS EM PARANAGUÁ



Fonte: Autora.

FIGURA 46 - SUELI, BRUNA E ROSALINA COM BALAIO FEITO POR ROSALINA



Fonte: Autora.

FIGURA 47 – FAMÍLIA DE DARCI EM MOMENTO DE ARTESANATO COM A MADEIRA CAXETA



Fonte: Autora.

A confecção de artesanato, após a busca de taquara no mato, começa sendo preparada em tiras finas.

FIGURA 48– MARIA, A NETA E A FILHA ANITA NO INÍCIO DA PRODUÇÃO DE BALAIO



Fonte: Autora.

Dias antes de começar um novo trabalho, é comum pintarem a quantidade suficiente de tiras de taquara para a confecção do cesto.

FIGURA 49 – ROSALINA CONFECIONANDO TIRAS DE TAQUARA ANTERIORMENTE PINTADAS, COMO SE VÊ SOBRE A MESA



Fonte: Autora.

FIGURA 50 – SUELI MOSTRA SEU ARTESANATO, O PAU-DE-CHUVA



Fonte: Autora

Sueli apresenta seu artesanato, o Pau-de-chuva. Desenha cuidadosamente a parte externa e a trabalha com desenhos feitos com pirografia. Coloca pequenas pedras no seu interior e fecha as duas extremidades. Ao virá-lo e desvirá-lo, ouve-se um som característico do barulho da chuva.

FIGURA 51– CAPA DO CD CÂNTICOS ETERNOS GUARANI



Fonte: Instituto Nhemboete Guarani (2002).

No artesanato estão incluídos também as cópias do Cd *Cânticos Eternos Guaraní - Mbora' i Marae' y Guaraní* gravado por eles junto com outros grupos Guaranis do Paraná, em dezembro de 2002, trabalho realizado pelo Instituto *Nhemboete* Guaraní. A gravação e a venda das cópias não constituem uma atividade, na conotação dada pelo professor Dionísio, mas um trabalho, como destacado anteriormente.

O Cd é composto por 14 faixas cujas letras relacionam-se com sua religião e com seu jeito de ser:

- | | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| 01. <i>Karai Poty</i> | 08. <i>Kirigue Reta</i> |
| 02. <i>Nhanderuete</i> | 09. <i>Mba' e Rja' i Kueri</i> |
| 03. <i>Ambá Mirim</i> | 10. <i>Ore Ru Pendevy Roporai</i> |
| 04. <i>Peju Katu</i> | 11. <i>Kuaray Ejo' i</i> |
| 05. <i>Nhanderu Kuaray</i> | 12. <i>Nhanhembo' e</i> |
| 06. <i>Jekupe Mirim</i> | 13. <i>Hyapu Mombyry</i> |
| 07. <i>Pejui Katu.</i> | 14. <i>Ore Ruvixá.</i> |

Eles o vendem, por ocasião da apresentação do coral em *shows*, por R\$ 25,00. A partir de 2006 aguardam verba para regravação.

6.1.3.3.1 Transporte

Depois de terem confeccionado de dois a quatro balaies e/ou diversas peneiras e/ou várias miniaturas, combinam com os parentes para irem à cidade. Eles estão muito insatisfeitos com os dois barquinhos pequenos que têm à disposição, que normalmente vão lotados de gente e só com dificuldade conseguem espaço para transportar artesanato de tamanho maior.

6.1.3.3.2 O preço da mercadoria

Em uma manhã, ao abrir a porta da casa, vi Jovina esperando a partida do barco. Levava duas flechas e dois balaies pequeninos. Venderia cada um por R\$ 1,00. Disse que a filha queria tomar guaraná. Ofereci R\$ 2,00 pelo balaio e ela disse que só me venderia por R\$ 3,00. Comprei por R\$ 3,00 e ficou sorridente. Num outro dia fiz-lhe uma visita e perguntei: vendeu tudo? E ela disse ter vendido somente as flechas. Então eu disse que queria comprar o outro balaio. Ela respondeu: “vendo por R\$ 2,00”. Comprei-o. E me presenteou com uma miniatura de tatu feita pelo esposo. Entendi que cada artesão faz o seu preço, conforme o tamanho do artesanato, mas que existe a orientação seguinte: para o

turista, na aldeia ou na cidade, vende-se mais caro. Jovina percebeu que, mais que turista, eu já era alguém com quem poderia se relacionar.

6.1.3.3.3 Vendas

Marcia conseguiu uma única vez receber R\$ 280,00 em uma semana fazendo e vendendo 12 balaios. Diz que não dá para fazer sempre a mesma quantidade porque a taquara ou bambu está cada vez mais longe e mais difícil de ser encontrado. Depende do sol não estar muito quente e de estar com o corpo disposto. O que determina se alguém deve ou não ir à mata em um determinado dia, é analisar se a saúde está boa, se não existem pessoas doentes em casa e se alguém não precisa de seus cuidados, especialmente crianças doentes.

Nilo me disse que eles preferem vender o artesanato para os turistas, pois vendem a arte em madeira por R\$ 7,00, as flechas por R\$ 8,00, os balaios por R\$ 10,00 a R\$ 15,00 dependendo do tamanho, enquanto venderiam nas lojas por R\$ 4,00 a R\$ 5,00.

FIGURA 52 – NILO E DIRCE IJAILLE ARRUDA, EM FEVEREIRO DE 2005, NA SECRETARIA ESTADUAL DE CULTURA EM CURITIBA



Fonte: Autora.

No dia 14 de janeiro de 2005, Nilo estava acompanhado por Antonio Carlos Muller, da Ong *Mbaraete*, e ia receber de Dirce Ijaille Arruda, assessora do artista popular na Secretaria Estadual de Cultura em Curitiba, R\$ 50,00 e o restante do artesanato Mbya-Guarani que havia sido deixado na Sala do Artista Popular para venda em período de exposição. Dirce me relatou que, anualmente, é realizada ali a exposição da arte indígena e que o artesanato Mbya-Guarani se encontra representado. A exposição é de iniciativa do Governo do Estado do Paraná junto com a Secretaria de Estado da Cultura, Coordenação do Sistema Estadual de Museus e Sala do Artista Popular, em parceria com o Programa de Voluntariado Paranaense (Provopar).

6.1.4 Salários e benefícios de aposentadoria como fonte de rendimento

Os benefícios de aposentadoria e os salários dos Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga, em 2004, somavam 20% de sua economia⁵², ou R\$ 2.245,00, equivalente a sete salários e meio, quando o salário, a partir de 1.^o de maio de 2005, era de R\$ 300,00.

6.1.4.1 Critérios de utilização do dinheiro

O professor Dionísio paga despesas pessoais e sua conta de celular. Observei que ele tem sua máquina fotográfica e compra rede de dormir ou outros objetos para revender mais barato na aldeia, ou emprestar, como citado anteriormente.

O cacique Nilo participa do conselho de saúde por solicitação da Funasa. Recebe uma ajuda financeira de três em três meses. Ele guarda o dinheiro em uma conta, que fica disponível para empréstimos, compra de medicamentos ou carne para a comunidade fazer churrasco; paga também sua conta de celular o qual lhe foi cedido provisoriamente pela Funasa para que possa chamá-la em caso de emergência.

Jair faz curso de agente de saúde indígena de 260 horas. Normalmente gasta com alimentos para a mulher e quatro filhos. Faustino utiliza o dinheiro para comprar alimentos para a família, fumo para o ritual e erva-mate. Albino e a mulher Maria utilizam o benefício na compra de alimentos para eles e para dois netos. Cristino, além de utilizar o salário para comprar alimentos e ajudar o neto, comprou um fogão a gás, mas está difícil de conseguir manter o gás, pois precisa emprestar dinheiro para os filhos.

Com o dinheiro das aposentadorias ou de outros salários, compram os alimentos que mais lhe são caros, os que fazem parte de sua dieta, como fubá, mas também a fruta e a bebida que as crianças mais solicitam aos pais e que não fazem parte das cestas básicas: melancia e refrigerantes. Ao andar próximo da casa dos recém-chegados das compras, Darci e Isolina, sua filha de três anos correu para me perguntar: "você quer melancia?". A carne, que substitui a caça, é comprada mais comumente em dias de recebimento de salário.

⁵² No momento, não trabalham para não-índios fora da aldeia. No período da construção das casas (2003-2005) Gildo e Timóteo, que não moram na Cotinga, mas passavam lá uma temporada, ajudavam os carpinteiros e recebiam pelo serviço.

As compras são feitas em família ou pelo casal e dois ou três dos filhos mais velhos. Aqueles que precisam ir a Paranaguá combinam no dia anterior com o cacique e aguardam na *nanhaua*, “portal” de chegada e partida. São os homens, adultos, jovens ou adolescentes, que conduzem os barcos, um a remo, outro com um pequeno motor. Eles costumam ir em maior número do que o permitido (seis pessoas) e encontram dificuldade para levar artesanato por falta de espaço.

Seguram algum dinheirinho para comprar fumo e outras coisas, mas reclamam que o dinheiro não dá para nada, na metade do mês já acabou. Quando não existe mais comida em casa, Dinarti e Maria se preparam para pedir o necessário na Casa Bom Pastor, casa de cultos de uma Igreja Evangélica. Maria disse que: “eles dão sim, é só explicar que não tem mais...” Em troca, se comprometem com o pastor a ir de vez em quando à sua Igreja.

No momento, os Mbya-Guaranis ainda aguardam indenização pela explosão do navio chileno *Vicuña*, de propriedade da empresa Sociedad Naviera Ultragás e da empresa Catallini, dona do terminal onde estava o navio que causou derramamento de petróleo nas águas da baía de Paranaguá e poluiu o meio ambiente. O navio explodiu em 15 de novembro de 2004 no porto de Paranaguá-PR.

Durante o mês de dezembro de 2004 e janeiro de 2005, os Mbyas receberam diariamente, por iniciativa dos fiscais da *Hidroclean*, empresa contratada para limpar a ilha, quatro marmitas, refrigerantes e pães.

Gildo, que mora em Piraquara, me disse que trabalha para ganhar um dinheiro. Tem vontade de ter tudo o que os não-índios têm. Nas suas palavras: “Os mais velhos não aceitam muito. A gente procura porque é novidade. Já consegui fogão a gás e quero conseguir uma geladeira. Mas depois que consegui o fogão a gás senti saudades. A gente fica com vontade de fazer a comida típica no fogo Guarani”.

Dionísio chama a atenção para a verba própria que os municípios recebem, o Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) ecológico, que deveria ser destinado aos índios, mas que isso não vem acontecendo. Muitos aplicam quando querem e quando não querem esquecem. Dionísio me disse também que as Secretarias de Cultura de Paranaguá e de Estado da Cultura de Curitiba deveriam divulgar mais esclarecimentos sobre os índios pela imprensa escrita, rebatendo notícias inverídicas. Exemplo de notícias mentirosas, segundo Dionísio, é que os índios prejudicam o meio ambiente.

Em resumo, o salário que recebem é dispendido com as próprias famílias. A colheita da roça individual também. Note-se que eles não gastam com aluguel, impostos, água, luz, travessia do barco a motor e com instrumentos de trabalho, que são fornecidos pela Funai.

Sobre o uso do dinheiro dos Mbya-Guaranis, Brighenti (2001, p. 57) comenta que:

Mesmo com as mudanças que se processaram no sistema econômico Guaraní, as formas da distribuição e troca continuam sendo mantidas com os bens adquiridos no mercado ou doados por terceiros, especialmente alimentos. Verifica-se que em casos de recebimento individual de salários, como ocorre com professores, agentes de saúde e outros, vai se criando uma diferenciação, pois este ganho é consumido no núcleo familiar e raramente repartido. Pode-se concluir que nesse sistema, a economia se concretiza sobretudo na produção de alimentos e como o salário não é o produto coletado ou colhido na lavoura, tem-se dificuldade na sua distribuição. Ou talvez, a espécie monetária tenha outra conotação e simbolicamente não é interpretado como um bem a ser distribuído.

Mas penso também no outro aspecto: que o dinheiro do salário é convertido em alimentos. Estes, por sua vez, são repartidos, quer simbolicamente pela comensalidade, quer no atendimento ao pedido de alguém que precisa.

A roça comunitária tem seus produtos distribuídos, pois é através deles que ocorre a prática da reciprocidade que, para P. Clastres (1990, p. 100-101) “é a expressão mais profunda da solidariedade tribal, o que leva cada um a reconhecer o outro e, portanto, a aceitar as regras que valem para todos”.

Brighenti (2001, p. 54) explica como isso ocorre:

Como a terra nunca é apenas um simples meio de produção econômica, a produção também não é um bem acumulativo. Os Guaranis geralmente produzem para viver e dessa forma, quanto maior é a capacidade de produção de uma família, menor é o tempo dedicado a essa finalidade. Não havia e não há, entre os Guaranis, a prática de armazenar excedentes na perspectiva de acumular, a não ser para a reprodução da espécie e na utilização do próprio grupo por ocasião das festas (...) A produção destina-se a um fim coletivo, a satisfazer as necessidades do grupo familiar, através do sistema da troca e distribuição entre as famílias nucleares.

A acumulação também não é atrativa para os membros do grupo indígena Achuar da Amazônia, o que ocorre também com muitos outros grupos. Descola (1989, p. 415) relata que, para este grupo, “la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de um estado de equilibrio que ellos definen como el ‘bien vivir’ (*shiir waras*)”.

Sobre o tema, tratou longamente Sahlins (1974) em *A economia da idade da pedra*, referindo-se a um grupo caçador-coletor. Ele destaca dois aspectos: primeiramente sua prodigalidade: “la propension a comer de uma vez toda la comida com que cuentan em el poblado, incluso em épocas objetivamente difíciles” (p. 44); em segundo lugar, que é o lado

negativo da prodigalidade, “el hecho de no guardar los excedentes de comida, de no formar uma reserva” (p. 45). A propósito, diz que armazenar comida tiraria a produtividade geral do grupo, o que é economicamente indesejável. Por outro lado, a falta de mantimentos não lhes tira a alegria. Se um não tem, nem os demais têm. E essa é uma grande diferença entre uma sociedade não capitalista e a sociedade capitalista que merece aprofundamentos futuros.

Entre os Guaranis existe um sistema chamado *mutirão* ou *potirõ* que estabelece as condições de sua economia, que é chamada de reciprocidade. Segundo Melià e Temple (2004, p. 29 e 73),

A economia de reciprocidade não subestima a alteridade de seus participantes, pois são comuns as expressões *orojopoi*, damo-nos coisas e convidamo-nos a comer. A reciprocidade não é um estado, mas história a se fazer todos os dias (...). Reciprocidade consiste em unir-se no mesmo sangue, no mesmo nome, de baixo do mesmo *tekoa* e no mesmo trabalho comum quando um necessita.

Então o *tekoa* ou aldeia envolve aspectos de fundamental importância, como as relações de parentesco e as relações de vizinhança, que concretizam a economia de reciprocidade na qual o indivíduo terá mais prestígio, não pelo acúmulo, mas pela generosidade, que é contrária à lógica capitalista que elege o acúmulo de bens individuais.

Melià e Temple (2004, p. 29) explicam também que

o processo de trabalho e de produção está, no Guarani, não somente condicionado, mas essencialmente determinado a produzir o dom, quer dizer, tem na reciprocidade e no *jopói* [alimentar] sua razão prática econômica. O convite e a festa são o primeiro e o último produto de sua economia de trabalho. Sem reciprocidade não se entende o trabalho Guarani.

A propósito, Brighenti (2001, p. 57) comenta que

a reciprocidade valoriza mais o receptor que o doador, pois o receptor fica ‘obrigado’ a devolver. Porém a doação não acontece com a finalidade de receber, mas, sem o recebimento, há quebra do ciclo social. A reciprocidade é um mecanismo constante que valoriza o coletivo, a distribuição, em contraposição à ‘economia de mercado’ que valoriza o acúmulo individual.

Depois de se ter entrado na organização social e política e depois de se ter conhecido as fontes de renda e a utilização do dinheiro pelos Mbya-Guaranis, finalmente se pode responder às perguntas deixadas em aberto anteriormente. Por que eles querem ter o que os brancos não-índios têm? Qual o significado que dão aos objetos importados dos não-índios? O que estão consumindo através das mercadorias utilizadas pelos não-índios? O dinheiro, de alguma forma, está relacionado com o prestígio e o poder na aldeia?

Se Dirce diz, por exemplo, “acho lindo me vestir como as jovens não-índias”, se as crianças se sentem atraídas pela cidade de Paranaguá, a tal ponto que “fogem” discretamente dos pais, se Dionísio traz produtos das lojas para a ilha porque sabe que os demais se interessam em adquiri-los ou trocá-los, e se fazem questão de sua certidão de nascimento, da carteira de identidade e do conhecimento das leis dos não-índios, há algo mais. E explica Dionísio que não é somente a novidade e a curiosidade das vitrines, nem só o desejo de aprender que tipo de mercadorias os não-índios utilizam. Dionísio analisa: ‘Hoje em dia, estudamos com os não-índios, comercializamos com eles nosso artesanato, mostramos a eles nossa ‘cultura’, alimentamo-nos com os alimentos industrializados, queremos ter os mesmos direitos e que eles respeitem os nossos’.

Para ilustrar, trago o exemplo de Florinda, índia Mbya-Guarani, moradora na aldeia de Piraquara, local que visitei para observar as relações econômicas estabelecidas por esta aldeia com os não-índios. Antes, porém, tenho a dizer que no período de Natal de 2004 havia tido a oportunidade de conhecer outros jovens casais da aldeia de Piraquara, dentre eles Gildo, genro de Dinarti e Maria. Gildo me relatou que eles também fazem *shows* fora de suas comunidades e recebem aproximadamente R\$ 200,00, ou R\$ 20,00 por música apresentada. Recebem também uma cesta básica para cada uma das 12 famílias, transporte, lanche e pousada e vendem seu Cd. Atendendo ao seu convite, estive lá.

Em Piraquara, eles são proibidos de plantar, por terem sido instalados em reserva ambiental, de modo que vivem do artesanato e de doações. Muitas são as visitas que chegam ao local nas terças-feiras ou em outros dias agendados.

Diferentemente do que acontece na ilha da Cotinga, em Piraquara casam-se com não-índios, inclusive uma moça não-índia mora lá, a Geovana. Ela e o esposo se conheceram quando ela estudava no curso universitário em Florianópolis. Ao conhecer o Mbya-Guarani *Tokombo*, não terminou os estudos. Estão juntos e esperam o segundo filho.

Perguntei ao cacique Marcolino por que existe esta diferença, e ele justificou que cada cacique, ou o cacique junto com o pajé, deve (m) decidir sobre a aldeia. Se eles se gostam ela tem que ir para a aldeia para dar educação de Mbya-Guarani para os filhos.

Karai, que faz magistério em Florianópolis-SC e é colega do Dionísio da ilha da Cotinga, gosta de uma moça não-índia e me disse que ela gosta dele, mas os pais dela não querem que eles fiquem juntos, ao contrário da mãe de Geovana que concordou com que ela casasse com *Tokombo* e morasse na aldeia.

Perguntei também ao Karai porque eles namoram e casam com *juruas*, enquanto na Cotinga isso é proibido. Ele respondeu que “o certo é não casar assim porque preserva mais a ‘cultura’, mas, se casar, o (a) *jurua* precisa viver na aldeia. Casando com não-índios, facilita mais para os índios terem acesso aos direitos deles no mundo dos não-índios”.

Ao conversar com Florinda, filha de Marcolino cacique/pajé em Piraquara, soube que ela esteve dois meses e meio em Curitiba ensaiando uma peça de teatro, e que recebeu pelo trabalho R\$ 2.700,00, mas que gastou tudo imediatamente. Florinda justificou-me: “Tudo é caro, uma garrafa de água, um lanche, o táxi para vir para a aldeia (nenhum ônibus faz o trajeto). Percebi que ser índio tem suas vantagens, como não pagar imposto, não pagar água, luz e outras coisas”.

Ela desejava ser aceita pelos não-índios e relata:

Um dia eu estava esperando o ônibus para Campo Comprido e fui pedir informação a uma senhora que estava no ponto. Ela simplesmente disse que não sabia. Mas como ela não sabia se ela ia para lá? Achei que ela me discriminou por ser índia. Então achei que tinha que mudar, pintar o cabelo e me disfarçar de branca. Mas meus amigos de Curitiba vão saber que sou índia, pensei, não. Vou fazer o contrário, vim aqui na aldeia, peguei colar, brinco de pena e todo mundo me dizia: que índia bonita! Na rua as pessoas perguntavam: você é índia? Quando os meninos saem, vão arrumados para não chamar muita atenção pelo fato de serem índios. Eu e meu pai achamos que nós somos índios, não adianta tentar mudar.

Para concluir a conversa, Florinda disse-me:

Tudo o que o branco tem de bom nós queremos. Tenho dois filhos. Gostaria muito que eles estudassem como os filhos dos não-índios estudam, na faculdade. Isso para nós é bom. Eu não estudei bem então tenho a dificuldade de falar com não-índio e de conhecer as leis também. É muito difícil para o índio viver sem estudo, pois também não conseguirá emprego. E eles vão ter que trabalhar porque não tem como plantar aqui.

Os exemplos de Piraquara reforçam o que Dionísio já havia dito: “queremos ter os mesmos direitos” e isto responde às perguntas anteriores: através do dinheiro e das mercadorias, eles buscam conforto, beleza, mas é através das parcerias ou das relações sociais que objetivam conseguir seus direitos com os não-índios.

Enquanto Sahlins (1988, p. 54) diz que os povos das ilhas e dos continentes asiático e americano incorporaram bem ocidentais e até pessoas enquanto forças indígenas, pois que “mercadorias européias aparecem como sinais de benefícios divinos e concessões míticas”, os nativos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga e de Piraquara vêem nas leis dos não-índios, nas parcerias com eles, mais do que benefícios divinos ou concessões míticas, a concretização de que *Nhanderu* não se esquivava em “negociar” com os Mbya -Guaranis, mediante as exigências dos tempos atuais. Mais que isso, sensibilizam os não-índios “mais

próximos” para influenciar as autoridades a agilizarem os seus direitos, pois que os não-índios estão em dívida com eles pelos prejuízos que sofreram como consequência do contato.

Os Mbya-Guaranis não são os únicos a emitirem este discurso. Os Paratintins, por exemplo, segundo Kurovski (2005), se mostram dispostos a serem os protagonistas de sua história, indo em busca dos bens civilizatórios, quer pela lógica da predação simbólica, quer forçando a generosidade generalizada do Outro, com os quais convivem. Na visão dos Paratintins, as relações com os brancos foram pautadas no campo da reciprocidade negativa, “roubar am nossa língua, nossos conhecimentos”, uma dívida histórica a ser resgatada, a ser sanada pela retomada dos conhecimentos da sociedade envolvente.

Almejar pelos mesmos direitos dos não-índios tem o significado, segundo Dionísio, de “saber viver de duas maneiras diferentes, uma na aldeia, com seu *nhandereko*, e outra, fora da aldeia, com os não-índios”, ou seja, aproximando-se dos não-índios.

Em outras palavras, além dos Mbya-Guaranis importarem os objetos que os não-índios utilizam porque, como comenta Dinarti, “são bons e a gente fica arrumado”, buscam de alguma forma aproximar-se dos não-índios não só para cobrar a “contraprestação tardia”, através de sua luta junto às instâncias superiores para a prática das leis justas, mas pelo respeito recíproco no que existe de convivência possível. Se os não-índios respeitarem o modo de ser Mbya-Guarani, estarão incluindo os Mbya-Guaranis no mundo não-índio, o que favorecerá a atualização constante do *nhandereko*, mas então, com uma diferença, preparam um espaço em seu “jeito de ser” para “abrigar” reciprocamente os não-índios.

Aproveito para falar da minha relação neste aspecto da “contraprestação tardia” como alguém do mundo “atrevido”. Eles são conscientes de seu patrimônio “cultural”, muitas vezes superestimam o valor transcendental de sua imagem e por isso aceitaram que eu realizasse ali minha pesquisa. Isto quer dizer que era preciso que eu entendesse que faziam-me uma concessão em responder às perguntas e em deixar que ali ficássemos, de tal modo que, além de levar mantimentos e roupas, pagamos aluguel pela casa em que permanecemos e éramos constantemente procurados com pedidos, quase diários, para que comprássemos artesanato de um e de outro. Por outro lado, foi pela pesquisa, que eles consideram importante por falar de sua vida, que me senti “abrigada”. Para possibilitar minha estadia e do meu esposo lá, para a pesquisa, reinventaram um pouco seu *nhandereko* para com muita cautela nos deixar entrar.

A prática interna do modo de ser não impede aos Mbya-Guaranis incorporarem práticas da realidade “atrevida” ou capitalista, como fazem nas apresentações de seu coral

em *shows* em troca de dinheiro, pois a realidade não-“átrevida” tem também uma capacidade própria de incorporar culturalmente, ou englobar, a lógica capitalista” (Sahlins *apud* Lanna, 1995, p. 208). Aplicando as palavras de Sahlins (2004, p. 547-548), “em lugar de uma recusa das mercadorias e das relações do sistema mundial (...) [eles têm] um desejo de indigenizá-las. O projeto é a indigenização da modernidade”.

No próximo capítulo, sobre a incorporação de alimentos, de pessoas e trocas pelo parentesco serão complementadas as respostas às perguntas colocadas neste capítulo.

7 INCORPORAÇÃO DE ALIMENTOS E DE PESSOAS

O objetivo deste capítulo é, primeiramente, conhecer os alimentos que mais são caros aos Mbya-Guaranis, mas, principalmente, analisar *o que* exatamente eles estão consumindo e *que* relações estão envolvidas neste consumo ao fazerem uso de alimentos doados pelos não-índios; *qual* o sentido que dão aos alimentos doados; e, ainda, se eles consideram que aqueles que doam se sentem menos “atrevidos” ou, pelo contrário, se eles se tornam mais “atrevidos” por doarem pouco, já que teriam a obrigação de doarem mais, pois tiraram as terras que lhes pertenciam e poluíram o meio ambiente; e *qual* é o sentido que dão à esmola. Busco analisar também o que é a pessoa indígena Mbya-Guarani e se o alimento doado/concedido pelos não-índios compõem essa pessoa.

7.1 DIETA ALIMENTAR E LEVEZA DO CORPO

Em praticamente todas as etnografias relativas aos Guaranis, que citei neste trabalho, aparece o termo leveza do corpo. Na ilha da Cotinga a palavra também se faz presente. Por isso se tornou imprescindível entender o seu significado.

Um dos ensinamentos ministrados às crianças, desde bem pequenas, é não comer muito, porque o corpo fica pesado e se distancia de *Nhanderu*. Comer com moderação e não consumir alguns alimentos são normas de seu “jeito de ser”. Para evitar que as crianças comam muito, periodicamente pedem licença a *Nhanderu* para matar um beija-flor e pingar do néctar que está em seu bico na boca das crianças; assim elas aprendem a comer pouco, a ter cuidado com os alimentos que ingerem e a priorizar os alimentos tradicionais, atitudes que agradam a *Nhanderu*. Em troca ele lhes dá a leveza do corpo, agilidade na locomoção e bons sonhos.

Ter bons sonhos e entender o significado do que sonham são verbos de valor especial para crianças e adultos Mbyas, pois os sonhos significam para eles mensagens das divindades e têm ligações reais com suas vidas; são sinais de posturas que devem tomar dentro ou fora de suas relações de parentesco, de viagens que devem ou não fazer e, se alguém está doente, indicam se a saúde virá logo ou não, enfim os sonhos são orientações. Se eles não conseguem entendê-los, dirigem-se ao pajé para que lhes ajude a interpretá-los.

No mito que relata o final da primeira terra, que terminou com o dilúvio, também aparece a preocupação com o alimento das crianças e com aqueles que vêm depois. São esses alimentos que constituem parte de sua dieta: milho, batata-doce, mandioca e frutas:

-Vocês já estão com fome?

- As crianças que brincam já têm um pouco de fome.

- Desdobrem-me um tecido!

Ele afastou-se sacudiu seu corpo e fez cair milho, batatas doces e bolachas de mandioca. Deu tudo isso a seus filhos. Em seguida puseram-se em marcha na mesma direção. (Clastres, 1990, p. 52).

Em outro momento:

(...) deixem um galho para que os que vêm depois de nós tenham também o que comer. (Clastres, 1990, p. 52).

Apesar de que possa parecer que milho, mandioca e batata-doce sejam alimentos que possam deixar pesados os corpos, não é assim que os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga explicam. Eles não devem comer muito e enquanto comem relembram seu sentido tradicional. Por exemplo, o milho deve ser comido com alegria, porque, como me disse Nilo, “ele traz o nome”. A mandioca e a batata -doce eram comidas de seus ancestrais. Ao comê-las, não somente rememoram o caminho que eles fizeram, mas têm a oportunidade de seguir seu exemplo e atualizar essa rememoração conforme seu contexto atual.

A leveza do corpo é apreciada porque torna o andar do Mbya mais leve e rápido. Quando Nilo me solicitou pela primeira vez que na próxima ida à aldeia levasse fumo e chimarrão a ele e aos pajés, perguntei porque ambos eram importantes para eles. Nilo me explicou que com a força do chimarrão feita com a erva-mate “ficamos leves e rápidos para andar”. Depois de ler outras etnografias sobre os Mbya-Guaranis, conforme cito no decorrer do trabalho, pude entender melhor que Nilo se referia também a outra leveza e a outra rapidez, em busca da perfeição. E, no retorno à aldeia, conversei sobre isso com Nilo, que respondeu: “com o corpo leve, conseguimos o *aguyje*, a transformação. Era assim que os antigos faziam, sempre buscavam se purificar para se aproximar de *Nhanderu*”.

A erva-mate, com a qual fazem o chimarrão diário, não é encontrada facilmente na Cotinga, mas Gildo me disse que sua comemoração é importante e, nas comunidades onde ela existe, sua festa ocorre em 27 ou 28 de janeiro. É chamada festa da erva-mate para a qual as outras comunidades são convidadas.

No dia anterior, prepara-se um altar do tipo cocho, mistura-se água da casca de cedro com a água comum, e ali o pajé dá a bênção da erva-mate e faz previsão. Nesse dia, o cacique também pede para que a aldeia seja bem limpa.

Na noite de véspera, os homens saem em busca de ramos de erva-mate e devem estar de volta até o final da manhã seguinte. Eles trazem seus próprios ramos mais o número de ramos de filhos homens. Os ramos são colocados em um varal, conforme o pajé determina. Às 12 horas começa a cerimônia com o pajé, que reza e faz a previsão a cada homem e a cada um de seus filhos. No dia seguinte, os homens levam os ramos de erva-mate para secar. As mulheres socam as folhas no pilão e em seguida vão ao pajé para dele receberem a previsão. O momento da previsão, de acordo com Gildo, é importante, pois o pajé sabe o que vai acontecer com as pessoas e lhes comunica. Mas há algo mais aqui que necessita de aprofundamentos futuros.

O tabaco ou fumo, também solicitado aos não-índios, é utilizado em cachimbos e protege do mal os Mbya-Guaranis, como citado anteriormente; é através do tabaco, semelhante à bruma ou neblina, que homens e deuses se comunicam. A neblina relaciona-se com a origem de tudo, e seu dono é a divindade *Jakaira*. (H. Clastres, 1978).

Dentre os alimentos plantados, existe também o feijão. Albino e Maria, pais da Anita, são da Argentina. Para eles o *kumanda* ou feijão Guaraní, recebe atenção especial, porque não precisa ir plantar muito longe de casa nem precisa de muito terreno.

FIGURA 53 – MARIA CAPINA PARA O PLANTIO DE FEIJÃO



Fonte: Autora

O mel, alimento muito apreciado pelos Mbya-Guaranis, está cada vez mais difícil de encontrar na mata.⁵³ Por isso, em decisão conjunta, Funai, Ong e Associação, tomaram a iniciativa de realizar a criação de abelhas. Os preparativos estão em andamento e Darci me disse que está muito contente porque “o mel é um alimento muito importante como remédio e como alimento. Logo vamos ter mel”.

FIGURA 54 – DARCI PREPARA CAIXA PARA APICULTURA QUE, NA MATA, ESPERA A CHEGADA DAS ABELHAS



Fonte: Autora.

No quinto dos textos míticos, compilados por Gamba (2003, p. 75), encontra-se a alusão ao mel de uma maneira muito característica dos Mbya-Guaranis:

‘Nosso Pai quis colocar mel em todas as árvores;
Quis que o mel fluísse constantemente em todas as árvores”.

Na Cotinga, quando se referem ao mel, é impossível não imaginar uma árvore muito alta, muito difícil de subir, com muito mel.

O mel é referido magnificamente em sua relação com o leite materno e o parentesco, como está presente nas palavras da mãe, Joana Escobar⁵⁴, para o filho mais velho que voltou, na presença dos demais.

Ela lhes lembra:

Oh...! filhos a quem amamentei,
A quem amo verdadeiramente,
Depois de lhes ter amamentado,
Para que pudessem valer-se por si mesmos, pobrezinhos,

⁵³ Para saber do etnoconhecimento dos Mbya-Guaranis sobre abelhas sem ferrão, seus saberes e práticas, ler Dissertação de Mestrado de Rodrigues (2005).

⁵⁴ Joana Escobar é índia Mbya-Guarani que viveu na província de Misiones na Argentina. Seus relatos e de outros três Mbya-Guaranis, Lorenzo Ramos, Cirilo Ramos e Isidoro Ramos foram compilados por Carlos Martinez Gamba (2003).

O pai de vocês, (...)
 Não se esforçava em vão,
 Levantava-se e ia
 Mesmo que fosse temível o trecho dos bosques.

E é assim como eu, que os erguia,
 Levava-os atados ao meu corpo,
 Enquanto seu pai procurava as colméias,
 E por esses lugares eu lhes dava o mel,
 Vocês o comiam com a ponta do *pindo*,
 E assim andávamos em nossos dias.

E por esses lugares nos esforçávamos
 Diante do Excelso Pai das Palavras-Almas,
 Para que eu os pudesse criar bem.

E é assim como vocês já são adultos,
 Já sabem viver por própria conta,
 Andam por todas as partes,
 E nos abandonaram.
 Todavia conservamos nossas forças espirituais,
 E é assim como estamos aguardando.

Sem dúvida, teu irmão menor, o último,
 Não nos abandona,
 Cada dia se esforça em nos dar de comer
 E se preocupa conosco. (...)

Na primeira estrofe, Joana enfatiza as qualidades do marido, pai dos filhos, para que os filhos o imitem. O contrário ocorreria se ele consumisse bebida alcoólica. Refere aos filhos que foram amamentados e que seu alimento da infância era o leite, que ela lhes dava, e o mel, encontrado na mata. Ela diz que os carregava atados ao seu corpo, como ocorre até hoje na ilha da Cotinga.

O mel, quando possível, é apresentado para as visitas, e estas, também quando possível, o levam para os visitados, concretizando a economia de reciprocidade que no dicionário de Montoya (1639) tem o sentido de *Ore ñomba'e*, nossas coisas mútuas, *orojohayhu*, amamo-nos e *orojopói*, convidamo-nos a comer.

O texto de Gamba (2003, p. 76) refere-se a outros alimentos encontrados na mata, o coco da palmeira e as larvas brancas, muito apreciadas:

Nosso Pai levantou o *pindo*, [a palmeira]
 para que os homens comessem a fruta colorida,
 as larvas brancas,
 e tivessem sempre com que fechar suas casas.
 Nosso Pai criou a verdadeira laranja.

Atualmente os Mbya-Guaranis, quando encontram, ainda comem larvas brancas ou *yxo*, depois de fritá-las, disse-me Dionísio.

O fato de os Mbya-Guaranis zelarem pela reciprocidade e pelo amor não quer dizer que não existam conflitos, trocas de palavras ásperas e/ou críticas. Entendi, pelo seu “comer juntos” que o *nhandereko*, ao lado da reciprocidade, é algo que precisa se realizar sempre de novo e é comum que, após as discussões, a tranquilidade retorne em pouco tempo.

Quando alguns conflitos não cessam, dizem que é porque o *xivi jagua* (espírito ruim) está por perto. Então, ou se intensificam as ações de “comer juntos”, ou se parte para outros locais. Ao comentar o mito dos Gêmeos⁵⁵, Cadogan (1959) refere-se ao inimigo como o jaguar.

As relações de parentesco orientam as relações sociais e, conforme Larricq (1993), se tornarão substância e extensão das realidades individuais. A “produção” de membros do grupo tem na lareira ou fogo Mbya (onde se reúnem para as refeições) o agente que leva à vida diária da criança um tipo de experiência, de contexto físico e social determinado. É da constituição dos parentes junto à lareira que surgirão as relações diárias aprendidas e compartilhadas pelas crianças.

O *kaguijy* é a bebida fermentada ou mingau feito de milho e, como me disse Dionísio, é a bebida da alegria. Rosalina não esqueceu a receita: ‘Pega a farinha de milho, coloca água fervendo dentro, mexe e faz duas bolinhas pequenas: mastiga, coloca na bacia, mistura com canjica já cozida. Fica um mingau. Come de manhã como café. Agora faz algum tempo que não fazemos’.

7.1.1 Cuidados alimentares

Mesmo estando próximos do mar, os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga não têm o costume diário de pescar, e só alguns peixes de água doce e salgados lhes são permitidos, também citados por Ladeira (1990): o *hundia* (bagre), *Pirarai* (tainha), *pikiyi* (lambari), e *parati* (peixe branco). A pesca de água salgada não lhes é muito atrativa, pois preferem, quando o fazem, acompanhar os pescadores, seus vizinhos, ou comprar deles o pescado, como expliquei anteriormente.

55 NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo*. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

Não fazem parte da dieta alimentar tradicional dos Mbya-Guaranis, o sal, a banha ou óleo, o açúcar e os demais alimentos industrializados. Atualmente utilizam o sal, mas em menor quantidade possível.

Como mencionado anteriormente, quando uma criança nasce, nela se encarna a palavra-alma divina, mas a palavra divina também se incorpora na porção terrena da alma humana (as imperfeições) que, de acordo com Cadogan (1949), se eleva à medida que o ser humano cresce e é exposto às tentações, ou não se eleva se ceder às tentações e torna-se pesado.

A construção do corpo Mbya é a construção de sua pessoa. Na constatação de Ferreira (2003), a noção de pessoa Mbya articula-se com uma série de relações cosmológicas. Eles acreditam que a pessoa se compõe de dois espíritos: um tem natureza divina, proveniente dos deuses cosmogênicos, o *nhe'e*, e o outro tem natureza telúrica, o princípio terrestre da alma que se desenvolve como resultado do modo imperfeito de viver. A morte dispersa os dois espíritos: o espírito divino retorna para sua morada de origem, o corpo é enterrado e passa pelo processo de putrefação e a alma telúrica vaga pela terra ao redor dos parentes vivos. Mas a morte não é o destino final da pessoa, que se torna imortal. Os seres demoníacos, os *anha*, causam doenças, pois raptam o espírito divino da pessoa.

Ganz (2003) lembra que os vegetais são importantes para a alma-palavra, a parte divina da alma, e as carnes são importantes para a porção terrestre da alma, mas podem deixar o corpo pesado. Na Cotinga, Faustino me disse convicto que “os Guaranis nunca comiam carne crua. Os outros índios sim comiam carne crua”. Segundo H. Clastres (1978), o Guarani come a carne cozida, diferente do jaguar que a come crua; na carne crua existe um princípio chamado *tupichua* que se associa ao lado terrestre da alma. Se comer carne crua, esse princípio se encarna neles, e, como me explicou Cristino, “o corpo fica muito pesado e fica difícil de viver o *nhandereko*”. Para os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga o *jagua* significa cachorro, nome antigo de onça. O nome composto *xivi jagua* significa um cachorro do mato, mas, principalmente, um espírito ruim.

Há uma relação ética alimentar, esclarece H. Clastres (1978): se houver domínio da alma animal em uma pessoa, o caçador come sua caça na floresta para não dividir com os outros; se houver o domínio da perfeição, o caçador dá toda a caça aos demais sem dela participar.

Ao mencionar a morte e a perfeição, não poderia deixar de referenciar brevemente a dualidade póstuma. Seria a dualidade póstuma dos Guaranis semelhante àquela dos demais

grupos Tupi-Guaranis? Segundo Fausto, ela é semelhante a vários desses grupos na Amazônia, mas entre os Guaranis possui “uma permutação importante; a saber, o apagamento da função-canibal associada à morte e ao xamanismo” (Fausto, 2005, p. 397).

Enquanto nos grupos da Amazônia o xamanismo tem uma relação positiva com o jaguar, entre os Guaranis a relação xamanística é anticanibal, uma vez que são as divindades, que não predam, que lhes oferecem os cantos. Os Guaranis negam a alma-animal pela sua dieta alimentar, como se explicou anteriormente e se explica neste capítulo, e anseiam por se tornarem semelhantes a *Nhanderu*. Ora, diferentemente dos grupos da Amazônia, segundo Fausto (2005), “esse processo conduziu a mudanças na noção de pessoa e permitiu o surgimento de um novo modo de conceber a relação com animais e divindades, fundado agora em uma categoria nativa de amor”. (Fausto, 2005, p. 398).

A ética do amor fundou-se nos conceitos nativos de reciprocidade Guarani:

Nutriu-se do ‘amai-vos uns aos outros’ da mensagem cristã (...). Ocultaram as pegadas do jaguar (...) ou cercaram-no de silêncio. Nas missões se ensinava (...) a não se apropriar da agência do jaguar. (...) O Deus-feito-homem subvertia a lógica predatória das ontologias indígenas: o pólo divino tornara-se o da presa passiva, fato que se manifestava a cada ato de comunhão. Do inimigo comido em praça pública à divindade devorada na missa havia, pois, um longo passo, que exigiu transformações significativas. (...) A ética da mansidão e o xamanismo ascético exigiam uma nova combinação entre três substâncias transformadoras: o sangue, o cauim e o tabaco. Os Guarani aproximaram as duas últimas e negaram a primeira. (Fausto, 2005, p. 404).

Para Fausto (2005, p. 405), se está diante de uma mudança de ponto de vista em que “a constituição da pessoa e do coletivo indígena não mais se identifica com o pólo predador da relação com outrem, mas com o de presa familiarizável”. Em nota de rodapé, Fausto explica, através do estudo de Bonilla (2005)⁵⁶ relativo aos Paumaris, que se colocar como presa familiarizável “de grandes predadores ou clientes adota dos por ‘bons patrões’ [tinha] entre outros motivos resistir em contextos de grande assimetria de poder ou tornar-se ‘presas familiarizadas de grandes predadores’ ”. (2005, p. 405).

No entanto, a predação ativa que se transformou em amor não apagou a devoração, mas passou para a violência mágica ou feitiçaria negativa, entre os Kaiowa-Nhandeva (Mura *apud* Fausto, 2005, p. 405) e, talvez, para os conflitos de lideranças entre os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga.

⁵⁶ Bonilla, O. O bom patrão e o inimigo voraz: Predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, n.11, p. 41-66, 2005.

Mas, pergunta Fausto (2005, p. 405) referindo-se aos grupos indígenas em geral, em que brecha a mensagem de amor universal pregado no passado pelos missionários penetrou no mundo vivido indígena? E responde que ela se refletiu exatamente na relação entre parentes onde a ética da reciprocidade “bascula diante do canibalismo como mecanismo necessário de reprodução social”. Mas como ser jaguar sem comer os próprios parentes?

Cada grupo indígena realizou suas próprias transformações. Quanto aos Guaranis, Fausto (2005) refere que os xamãs fundaram sua autoridade no amor e na prática da ascese.

No caso da Cotinga, a ascese envolve, entre outras iniciativas, como se disse antes, conseguir a leveza do corpo. Esta, além de resultar da dieta alimentar, é conseguida também pela bebida *kaguijy*. Embora pouco utilizada atualmente, é sempre lembrada nos diálogos com os Mbya-Guaranis. Ela é considerada também a bebida da alegria, em contraste com as bebidas alcoólicas (cachaça, vinho, cerveja, entre outros).

Não beber bebida alcoólica é forte exigência da comunidade da Cotinga. Embora a expulsão dos parceiros de Rosalina e Márcia, por elas mesmas, somente tenha ocorrido depois de diversas advertências de Cristino a seus genros, elas lamentam que precisaram fazer isso para que não dessem mau exemplo aos filhos.

Atualmente continuam a negar a permanência de pessoas que utilizam bebida alcoólica na aldeia. A sanção é explicada como medida de prevenção de que outros sigam seu exemplo e para manter o quanto seja possível a prática ensinada pelos mais velhos que a aprenderam dos avós, que também ensinaram o cuidado que se deve ter com as crianças.

7.2 O CORPO COMO “ARTESANATO” DE *NHANDERU*

Na primeira vez que conversei com Cristino sobre o que é o corpo de um Mbya-Guarani, ele me explicou: ‘É o ‘artesanato’ de Nhanderu. Assim como nós fazemos o artesanato do nosso jeito, Nhanderu faz cada Guarani’. Ao aprofundar o sentido da denominação pude entender que o nome, recebido na cerimônia do batismo do milho, torna o indivíduo Mbya uma pessoa com todas as condições de mostrar no seu corpo aquilo que seu artesanato mostra, suas tradições. Assim como criam em seu artesanato desenhos ou miniaturas de animais que lhe são caros, mostram pela sua dança, que imitam animais, por exemplo, a dança dos soldados.

Aliás, isso foi percebido também por Oliveira (2002). Ela comenta que o nome expressa a pessoa e por isso é tão importante para os Mbyas mantê-lo. Cristino me disse que

o corpo do Mbya-Guarani é o artesanato de *Nhanderu*, porque “ele pensa como vai fazer um novo corpo, imagina como a pessoa completa vai ser e faz o pai ou a mãe sonhar com ela para ela existir”, ou ser concebida.

E como esse corpo, que é o artesanato de *Nhanderu*, que é a pessoa Mbya Guarani, é concebido e cuidado no cotidiano?

A concepção é resultado do sonho, como citado anteriormente. A criança pode ser sonhada pelo pai que ao contá-lo para sua esposa engravida, como a própria mãe pode sonhar, mas quem faz a pessoa social do filho é *Nhanderu*. Entre os Yawalapíti, conforme referido por Viveiros de Castro (1987), ao dizerem estou fazendo meu filho, a primeira etapa consta de repetidas relações sexuais para construir a criança no corpo da mãe. As outras duas referem-se ao início da reclusão pubertária e à relação entre um morto e seus pais na cerimônia dos mortos. Matta (1976) diz que entre os Apinayés não basta copular muito para garantir que o novo ser humano nasça com saúde, mas marido e mulher devem formar uma unidade devotada ao bem-estar da criança que evita, por exemplo, a carne de tatu porque provocaria inflamação no corpo do filho.

Entre os Waris o corpo da criança é constituído por mistura de sêmen e sangue menstrual; vai sendo fabricado através da alimentação e da troca de fluidos corporais. Aqueles que vivem juntos, que comem juntos e que partilham da mesma dieta alimentar, tornam-se consubstanciais. A identidade é explicitamente concebida como situada no corpo e relacionada ao parentesco. (Vilaça, 2000).

Lima (2000), que dedica um capítulo de sua tese para tratar da construção da pessoa Katukina, comenta o estudo de Vilaça e diz que existe uma aproximação com os Katukinas, mas que a consubstancialidade (a natureza de dois corpos ou mais), que se desdobra em comensalidade não depende de morarem juntos. Se um parente (pais, filhos, irmãos) come alimento proibido em um lugar, sem saber que o outro está doente, contribui para agravar seu estado.

Após o nascimento, entre os Mbya-Guaranis, a menstruação, para as meninas, e o furo labial, para os meninos, constituem momentos que requerem restrições alimentares, como de açúcar, mel ou carne. Alguns alimentos, como o milho, a mandioca e a batata doce, fortalecem seu *nhandereko* e “guaraniza” seus corpos e o corpo da comunidade. Mas, para que isso tenha real sentido, seu consumo ocorre preferencialmente entre parentes e na prática da língua materna. Em nenhum momento tive a oportunidade de ver os Mbya-Guaranis mais alegres do que quando reunidos para degustarem espigas verdes de milho, tomarem seu

chimarrão e fumarem seu cachimbo e, é claro, falando na sua língua. Mas também observei que nos dias de festa, como Natal e Ano Novo, procuram festejar com churrasco, além do arroz ou macarrão, entre outros itens, e refrigerante, comida e bebida dos *jurua*s. O café é incorporado à refeição matinal sempre que possível. Mas mesmo com alimentos de *jurua*, e, talvez, através deles, ficam contentes e misturam nomes de alimentos seus com os dos outros.

Entre os Mbya-Guaranis, o cuidado concedido aos seus corpos é visível em diversos momentos do cotidiano, quer pelos banhos de mar e banho de chuveiro, ao final da tarde, e troca de roupas, quer com o penteado, principalmente por parte das mulheres, moças e meninas, quer com os seus vestidos e sua alimentação, quer com os corpos das outras pessoas, ao se interessarem sobre como estão e se precisam de alguma coisa. Os mais velhos ensinam que para o corpo não exalar cheiro, é necessário não consumir sal, tomar banho com água fria e realizar a última refeição até as 16 horas, pratica que, dentro do possível, procuram manter. Toda noção de corpo é ampla, ou seja, não há separação entre corpo e alma. A esse respeito, diz Oliveira (2002, p. 166) que “a noção de alma Mbya não está dissociada da noção de corpo, e é através deste corpo que se alegra o ‘deus’ Guarani Mbya e a si próprio”.

Estes aspectos constituem os mais fáceis de vivenciar. Os aspectos mais difíceis são aqueles relacionados à alimentação e aos remédios. À alimentação, porque dizem estar cientes de que não estão se alimentando conforme aprenderam com seus ancestrais. Aos remédios, porque com a aproximação dos não-índios, e também por causa do consumo de alimentos industrializados, precisam recorrer aos médicos, enfermeiros e hospitais dos não-índios.

7.3 PRODUTOS E REMÉDIOS INDUSTRIALIZADOS

Dionísio relata que a partir da década de 70 os Mbya-Guaranis passaram a ter mais contato com os não-índios, por ocasião dos estudos, e passaram a estudar em escolas onde era servido lanche conforme costume dos não-índios. Dionísio me disse:

Eu mesmo, quando criança, não gostava de doce, só de milho, mandioca e batata doce assados. Depois continuei a estudar nas escolas dos brancos e a comer lanche dos brancos. Na aldeia passamos a receber doações dos *jurua*s e fui me acostumando, mas eu sei que com esse tipo de alimento os índios se misturam com os não-índios e não é isso que nossos ancestrais ensinaram.

Essa afirmação do professor da aldeia não é um fato que ocorre só em relação aos alimentos que chegam na aldeia, mas também quando ele precisa viajar e estar entre os não-índios. Como faz curso magistério por etapas, disse-me em julho de 2005, quando uma das etapas transcorreu em Curitiba (Hotel Promenade): ‘Estamos aqui os professores índios. Mas eu acho difícil. Parece que há algo que está sempre por acontecer. Gostaria de estar na aldeia. Eu fico pensando como a comunidade está lá. Depois, a gente precisa comer estas comidas diferentes todos os dias... mas vai passar’.

Desde os primeiros contatos com os Mbyas, eles fizeram questão de me dizer da importância que é o não misturar-se com os não-índios pelo casamento, e que seria desejável que isso ocorresse também em relação aos alimentos. No entanto, desde a primeira vez que me encontrei com eles, solicitaram que eu fosse até a aldeia e levasse biscoitos para as crianças, ou seja, solicitaram alimentos industrializados. Por quê?

FIGURA 55 – CRISTINO E MEMBROS DA COMUNIDADE CARREGAM CESTAS BÁSICAS TRAZIDAS POR VOLUNTÁRIOS QUE RETORNAM DE BARCO – NATAL DE 2005



Fonte: Autora.

Alimentar-se, quando necessário, do mesmo alimento dos não-índios já faz parte de seus hábitos atualmente, mas eles se sentem em dívida com *Nhanderu*. É o que se percebe nas palavras de Dionísio:

Agora não só não conseguimos mais a vida eterna, de corpo e alma, como nossos ancestrais (eles a conseguiam em vida porque ficavam leves como resultado da dieta alimentar), como também nos misturamos com os brancos, comemos comida e tomamos remédios dos brancos. Nosso corpo por dentro e por fora mudou, nosso sentimento mudou um pouco. A gente não poderia comer sal e muito açúcar. Nossos ancestrais comiam batata-doce, caça, tomavam bebida de milho, fumavam cachimbo, mas não da cidade.

O que há, então, com os alimentos dos *juruas*?

Dos 100% de recursos econômicos com que os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga podem contar, entre 30% e 35% são complementados por doações por parte dos não-índios, o que ocorre por grupos como Provopar, Ongs e alguns turistas que os doam à Funai ou levam diretamente à ilha. Os alimentos doados à Funai são catalogados pelo índio Marcos em porções específicas para cada uma das famílias e lhes são entregues, conforme pedidos anteriormente feitos, ou a todos em datas especiais como o Natal. Caso as doações não cheguem ou não sejam suficientes, Marcos cobra da prefeitura de Paranaguá que cumpra a atividade de doar ou complementar a quantidade de doações necessárias para a ilha da Cotinga, Guaraqueçaba e Sambaqui.

Em números aproximados e variáveis, os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga recebem mensalmente uma cesta básica por família por ocasião das apresentações do coral; duas cestas básicas para serem divididas entre as famílias, oferecidas pela Funai em parceria com a Secretaria Municipal do Meio Ambiente do Estado do Paraná (através do departamento de assessoria de assuntos indígenas); duas cestas básicas enviadas pela Secretaria de Cultura de Paranaguá, doações esporádicas de alimentos, roupas e calçados. No Natal, Ano Novo e Páscoa, as doações são bem maiores e depois cessam.

A necessidade de doações não é algo discreto nem recente. Como se viu no segundo capítulo, desde 1984 se tem registros de que as doações faziam parte do contexto dos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga. Tenho me questionado como nestes 22 anos a necessidade de doações tem sido a mesma ou em maior continuidade. E que este não é o mal maior, as doações chegarem, mas é bem ‘pior’ quando eles precisam ir a Paranaguá para ‘pedi -las’ nos restaurantes - eles não utilizam o termo “esmola”. Observe -se, portanto, que as doações precisam ser também ‘provocadas’, “despertadas” através de sua ação de pedir. Como disse anteriormente, ao pedir aos não-índios começa o dom e, em sua concepção de reciprocidade, começa uma forma muito interessante de relações.

Em relação às doações, Dionísio me disse que “se os não-índios fizerem, ótimo. Se não fizerem, não falamos nada. O certo seria a gente se sustentar sozinho. Hoje a gente é um pouco incapaz de pedir as coisas para as pessoas”. Cristino me disse que “b que o branco dá a gente aceita. Já vi isso em todas as aldeias. O branco dá cesta básica, às vezes coberta, às vezes roupa velha. Levando na aldeia a gente aceita. O que o índio não aceita é que o branco more na aldeia”, deixando claro, portanto, que a proximidade dos não-índios deles tem suas delimitações.

E será que a doação⁵⁷ seria a marca do atrevimento dos não-índios ou ajudaria a reduzir seu atrevimento? Seria esmola?

Tanto Dionísio quanto Cristino concordam que a doação é bem-vinda porque só acontece se alguém tem vontade de ajudar e porque acreditam que aqueles que doam sentem que doar é um dever, entre outros motivos, diante do que lhes foi /é tirado pela poluição da natureza, das águas, das matas, e, conseqüentemente, pela quase impossibilidade de caçarem e pelas dificuldades que enfrentam no mundo de hoje. Assim, ao doarem, estariam diminuindo seu “atrevimento”. Mas há muita distância entre o que é doado é o que lhes foi tirado. Nessa reciprocidade negativa, a pouca doação é também marca do “atrevimento”.

Embora eles não usem o termo esmola, ao perguntar a Cristino se é um atrevimento pedir esmola, ele me respondeu. “Eu sei o que vocês chamam de esmola, é diferente, não pelo fato de pedir, mas pelo fato de pedir para qualquer um: uma esmolinha pelo amor de Deus...”

As palavras de Cristino deixam entrever que a ação de pedir, se há possibilidade de troca, faz parte do seu circuito, ou seja, envolve pessoas que continuam a relação. Totalmente sem sentido é quando o outro é um desconhecido, isto é, não dará continuidade à relação, resolve somente uma emergência biológica ou material, não cria relações humanas continuadas. Então acontece a esmola, do jeito que os não-índios entendem.

No início do item 4.2.1) eu colocava como objetivo observar se existe entre os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga um processo de relacionamento e diferenciação que produz pessoas enquanto parentes entre si, já que a condição de pessoa parece envolver a relação com deuses, não-índios, e inimigos. Como se viu no quarto capítulo, existe na Cotinga um processo de relacionamento que produz pessoas enquanto parentes entre si. Esse processo envolve a relação com deuses que, por sua vez, promove a organização social e a prática econômica e política na comunidade.

A seguir se analisará como a produção da pessoa Mbya-Guarani envolve também a relação com os não-índios.

Dionísio esclareceu-me:

Melhor seria não ter que ir pedir comida na cidade. Mas meu pai ensinou que é melhor pedir do que roubar. Quando as crianças vão para a cidade, além de olhar as coisas que estão nas lojas, como os grandes espelhos de que tanto gostam, elas também pedem alimentos porque percebem que existe muita comida de sobra nos restaurantes. Na aldeia, se um tem comida os outros também têm; as crianças não conseguem entender ainda que com os não-índios é diferente.

⁵⁷ Doação não só de alimentos e roupas, coisas materiais, mas também ajuda, facilitação para que eles consigam realizar o que desejam e atendam às suas solicitações.

Dionísio me disse também que

as crianças desde os quatro anos conseguem conviver com o pensamento dos brancos e com o pensamento dos índios e já conseguem diferenciar um do outro. Não é porque as crianças vão a Paranaguá, fascinados pelas mercadorias das lojas e pelos grandes espelhos, que ficam por lá. Pelo contrário, sempre voltam para a realidade da aldeia para vivenciar ‘nosso jeito de ser’ ou *nhandereko*.

Dinarti me contou: “quando vamos ‘pedir’ na igreja evangélica Bom Pastor, sempre voltamos com alguma coisa. Em troca temos que participar das orações deles. Mas nós temos as nossas. Então de vez em quando vamos lá, fomos umas duas vezes. Melhor se não precisasse pedir, se tivesse tudo aqui na aldeia”. Há aqui um padrão de dádivas minimamente aceito pelos Mbyas, pois “melhor se não precisasse pedir”. Ao pedir alimentos, recebem e não se negam à relação proposta pelos evangélicos de participar de suas orações, que é uma forma de retribuir, mas não se sentem obrigados a participar sempre, e me deixaram claro que participar algumas vezes não indica que se tornarão evangélicos também. “Já que eles ajudam, também respondemos um pouco ao que eles pedem a nós”, disse-me Dinarti.

Tanto na chegada das doações de alimentos na aldeia quanto através da necessidade de pedi-los, de uma coisa eles dizem que não conseguem fugir: dos alimentos industrializados, muitos deles plantados com agrotóxicos que eles chamam também de veneno. Embora adaptem o fubá dos não-índios, Cristino insiste em me dizer que não é a mesma coisa porque “o milho Guarani é mais doce e tem o poder de trazer os nomes na cerimônia do batismo”. E em relação aos produtos industrializados, Dionísio me deixou claro que “a comida dos não-índios muda o corpo por dentro e por fora e muda o sentimento”. Com isso se entende que os alimentos, cujas sementes tradicionais são plantadas na aldeia, especialmente o milho, reforçam seu corpo Mbya-Guarani.

7.4 DOENÇA DE MBYA-GUARANI

Atrás, citei a afirmação de Cristino e Nilo de que o corpo Mbya-Guarani é o “artesanato” de *Nhanderu*. Acentuo que seu jeito de fazer artesanato não é individual. Por exemplo, Faustino faz a peneira com desenhos específicos, mas quem faz o acabamento das bordas é sua esposa e filhas. O artesanato tem ações complementares, desde a busca da taquara no mato, sua preparação, até sua arte final, que pode ser executada por homens ou mulheres, dependendo do tipo de artesanato.

Se os corpos Mbya-Guaranis são artesanato de *Nhanderu*, então se admite que além do artista principal, *Nhanderu*, outros exercem ações complementares. Dentre estes outros, como se disse anteriormente, estão os deuses nominadores que transformam os corpos em pessoas pela nomeação. A ação dos deuses nominadores se complementa pela ação da construção coletiva do corpo e da pessoa, visível em sua preocupação com corpos-pessoas dos demais e pelos alimentos que tomam muitas vezes juntos.

Eles dizem que foram criados por *Nhanderu* para ocuparem os matos, e que os *juruas* foram criados para ocupar os campos. Se ao se alimentarem com a comida que não é de sua dieta, algo ocorre, resta perguntar, o que é que existe nos alimentos dos não-índios para ocasionar tal mudança?

Segundo Cristino,

os alimentos dos *juruas* enfraquecem, deixam a criança fraquinha e o cabelo branqueia mais cedo, mas os utilizamos porque chegam prontos ou quase prontos. Vejo que de 2000 pra cá é tudo comprado. As pessoas não plantam quase, conseguem um dinheirinho e ficam só nisso. Outros fazem artesanato e ganham seu dinheirinho, mas plantam pouco. Só alguns plantam. E isso não é só aqui. Acontece em Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, menos no Paraguai. Milho e arroz Guarani não precisa nem de sal, nem de açúcar.

Valéria Cunha Espírito, dentista que os atende uma vez por semana na ilha e nos outros dias em seu consultório em Paranaguá, me confirmou que a partir de 2000-2001, o número de cáries aumentou bastante pela ingestão de açúcar através de refrigerantes e doces que são levados à ilha pelos não-índios.

Há riscos no alto consumo de alimentos que ocorre atualmente, conforme dizem os Mbya-Guaranis. Eles afirmam que fazem mal se misturarem com os não-índios. No entanto, não têm grandes cuidados alimentares em relação à comida dos *juruas* a não ser no caso das mulheres/meninas, que têm interdições alimentares desde os oito anos, quando deixam de comer açúcar e mel para evitar dores nas menstruações, e como fazem a mãe e o pai depois do nascimento de uma criança, como explicado anteriormente.

Alimentar-se dos produtos industrializados causa mistura com os não-índios. Conforme citado anteriormente, idealizam o passado e tem dele saudades porque eram mais fortes, o cabelo não branqueava, o corpo demorava mais para se deteriorar depois da morte e se sentiam melhor fisicamente e em relação a *Nhanderu* e à vida eterna.

No entanto, entram em conflito a força de cura do pajé e a falta de dieta alimentar requerida. Cristino testemunha que

através da oração do pajé, pode se recuperar o doente com um milagre. O pajé pode fazer uma oração e mudar o caminho da doença. Nem que seja morto de um dia. Já aconteceu que depois de morto, o espírito dele já estava lá em cima, e o pajé estava chorando por ele que morreu e o espírito voltou, através da oração. Mas era nos tempos em que eles não comiam comida que os brancos comem. Por isso, o corpo deles não cheirava mal. Nos tempos antigos, eles não usavam sal. O sal estraga o corpo. Mesmo hoje em dia utilizam o sal, mas em pequena quantidade. Nossa gente mudou que não quer mais utilizar remédio do mato, prefere remédio da farmácia.

Os Mbyas da Cotinga estão percebendo que as mudanças nos padrões alimentares os tornam mais misturados do que já estiveram antes, mas isto não significa que estão iguais aos não-índios. No entanto, sabem que é preciso tomar cuidado, todo cuidado lembrado pelo pajé na casa de reza para manter o *nhandereko*.

As modificações corporais que os Mbya-Guaranis dizem estar relacionadas com as mudanças alimentares estão também vinculadas a outro ponto, ou seja, o consumo Mbya-Guarani dos medicamentos industrializados, que são preferidos aos remédios do pajé. O próprio pajé disse diversas vezes que a maior parte das ervas medicinais já não existe na mata.

Cristino me afirmou que eles percebem que mudaram e que por isso precisam se cuidar mais para não ficar doentes. Nas suas palavras: “A gente se cuidando não pega a doença muito perigosa que tem agora, e muito tempo já tinha... câncer, Aids, aqui é raro, tuberculose. Tuberculose dá para curar, conheço a planta pela folha, pelo cheiro”.

Não estariam os medicamentos industrializados cumprindo função de vacina contra a comida dos não-índios?

Como me disse Cristino, “para doença de branco precisa remédio de branco”. Nas conversas, Cristino expôs que se o alimento industrializado apresenta a possibilidade para o Mbya-Guarani ficar fraco e apanhar doenças com maior facilidade, é o remédio dos não-índios que deverá curar.

A doença de Guarani, como eles chamam, é denominada doença espiritual. Dizem que sentem o peito fechado e grande necessidade de respirar. Esta doença é em parte provocada pela situação em que vivem, ou seja, em que não conseguem viver totalmente como seus ancestrais ensinaram. Além disso, referem-se ao afastamento do Anjo da Guarda quando alguém comete um deslize que o distancia do *nhandereko*. Essa doença de Guarani a princípio é curada pelo pajé, mas é uma cura que, além das orações do pajé, precisa da atualização dos ensinamentos tradicionais, pois, como questiona Gildo, genro de Dinarti, “como pode ele curar totalmente se a causa da doença é a falta de condições atuais de viverem em seu *tekoa* como os ancestrais? Fico pensando como vai ser o futuro”.

7.5 PRODUTOS E PESSOAS “MEXEM COM O CORPO E COM O SENTIMENTO”.

É tempo de saber *o que* eles estão consumindo ao ingerir a comida doada pelos brancos? Ou qual é o significado dessa comida para eles?

Diversos Mbya-Guaranis da Cotinga dizem que quando possível solicitam que lhes sejam doados alimentos que fazem parte de sua dieta, especialmente o fubá. O problema é que as cestas básicas já são compostas por pessoas que não conhecem sua dieta e não perguntam quais são os de sua preferência. As cestas básicas são compostas com os produtos considerados básicos para os não-índios.

FIGURA 56– ISOLINA COZINHA PÃO FEITO COM FARINHA DE JURUA



Fonte: Autora.

Ao lhes indagar se os alimentos passam por um processo de “guaranização” por serem alimentos chegados por meio dos não-índios, responderam-me que não. Entre os mais antigos, me disse Cristino, parece que isso existia, quando se fazia uma espécie de oração para pedir as bênçãos de *Nhanderu* sobre eles.

Hoje, além da alegria de recebê-los, o pajé instrui a comunidade, especialmente as cozinheiras, que lavem os grãos (arroz e feijão) diversas vezes para o quanto possível se livrem do veneno ou agrotóxicos, pois seus corpos precisam ser cuidados. Isso não é tudo. Os alimentos dos não-índios são gostosos. Mas é preciso utilizar o ato da doação de alimentos (espontânea ou por solicitação) como reflexão. Isto quer dizer que ao se reunirem para “comer juntos” e ao verem ali alimentos feitos com produtos industrializados, como o fubá em vez do milho Guaraní, eles pensam em como as crianças viverão no dia de amanhã, com tantas dificuldades que eles encontram hoje. Mesmo não passando por algum processo de “guaranização” dos alimentos, observe -se na Figura 56, do pão feito com a farinha da cesta básica recebida de doação, que bem na parte inferior está o cachimbo e do lado direito o chimarrão.

A propósito, Rodriguez (1999) observa em sua pesquisa que após o uso de alimentos ou bebidas industrializadas, embalagens ou garrafas são jogadas no chão sucessivamente por vários dias, como se eles não soubessem o que fazer com o lixo, e tudo parece um caos generalizado. Mas, analisa que se há alguma coisa pelo chão ela pertence à sociedade industrializada, pois os seus objetos são bem guardados, como ocorre com seus instrumentos musicais que são guardados na *opy* por pessoas específicas. Isto quer dizer que ao descartarem os objetos industrializados estes se separam dos elementos importantes de sua cultura material.

Rodrigues (1999) observa também que o ato de descartar parece ter dois efeitos como produção simbólica: primeiramente a indiferença pelos objetos dos não-índios que entram no seu mundo; e também para livrar-se da contaminação, uma vez que para fazer essas embalagens, os não-índios agredem o meio ambiente.

Na Cotinga, observei no início das minhas visitas à aldeia que em algumas casas existiam objetos descartáveis pelo chão, como pequenas embalagens de alimentos ou garrafas de refrigerantes, de plástico. Ultimamente, eles fazem como se faz na sociedade não-índia: juntam latas, garrafas, etc. para vender em Paranaguá e comprar alimentos ou objetos que lhe são caros.

Então se, em 1999, os objetos industrializados simplesmente eram deixados no chão para separá-los dos objetos “culturais”, como observa Rodriguez, hoje os Mbyas utilizam a mesma tecnologia dos não-índios, através do aproveitamento do lixo, para adquirir objetos ou alimentos que tenham sentido para eles. Há como que um caminho de transformação dos

alimentos industrializados, da mesma forma que Rodrigues observou quanto à contaminação, mas com o acréscimo de constantes atualizações relacionadas ao seu entorno.

Ao receberem-nos ou ao comprá-los, os alimentos são bem lavados para livrá-los dos agrotóxicos, como me explicou Dionísio; depois suas embalagens ficavam no chão; atualmente são amassadas ou selecionadas para a venda. As embalagens produzem trabalho e se tornam mercadorias. Mas elas são vendidas para adquirirem aqueles objetos ou alimentos que tenham sentido para sua “cultura”; mas que podem ser também outros objetos industrializados que eles prezam, conforme explicado no capítulo anterior.

Ao acolherem os alimentos, não se mostram reconhecidos aos doadores como se lhes devessem alguma coisa, mas alegres. Eles festejam, partilham, pulam de alegria e riem muito. Como se estivessem no dia de uma grande colheita e todos fossem convocados a fazer a festa, como faziam seus ancestrais (Melià, 2004). Eles convidavam os de outras aldeias e festejavam as colheitas, especialmente de milho.

Se, como me dizem, ficam “sem jeito” ao terem que pedir alimentos para os não - índios da cidade, quando deles estão se alimentando resta somente a alegria de estarem juntos, contando seus sonhos, comentando sobre as características dos visitantes e dando muitas risadas. Estar juntos constrói seu corpo/pessoa/comunidade. Sentem-se eleitos pelos deuses como pequeno grupo, os caçulas, mas que precisam seguir suas normas internas, talvez como H. Clastres (1978, p. 120-123) relatou:

Pois é isso, meus irmãos, minhas irmãs,
para obtermos as normas da obstinação,
as **normas da completude**,
para que nós chegássemos à completude
nós nos erguemos no esforço.
Como deveremos nos conduzir na verdade?...
Fala-se que assim foi disposto:
Que os que obtiveram a completude, outrora, esses
escolheram os alimentos entre a sua totalidade.
Em consequência, nós os poucos numerosos
Companheiros de fogueira, (fogo, morada)
seguramente não seremos avarentos quanto à comida,
graças ao amor que sentimos
por nossos irmãozinhos, por nossas irmãzinhas, por
eles que começam a brincar na terra.
Por solicitude pela vida deles,
Carai Ru Ete dirá seguramente, àqueles,
as normas para obter força....
... nós os eleitos, nós os eleitos que estamos à escuta,
com certeza observaremos bem de novo;
aos que são as últimas gerações, também a eles,
de novo dirão as palavras
Carai Ru Ete, Carai Chi Ete, (divindades Guarani)
...já que em verdade ele se obstina e se ergue no esforço,

faremos que pronuncie verdadeiramente
as normas relativas ao seu derradeiro lar,
as normas relativas ao seu revelá-las a ele:
até mesmo o grande mar
ele sem nenhuma dúvida atravessará, com
certeza... (Grifos meus).

Como se observa, um dos itens das normas da completude, que na Cotinga tem o nome de *nhandereko*, é a distribuição de alimentos, o carinho pelas crianças e o alimentar-se ‘juntos’, relações sociais que “constroem seu corpo” (Matta, 1976, p. 88) e que, ao mesmo tempo, entre os Mbya-Guaranis, os marcam e “mexem com seus sentimentos”.⁵⁸ Isso fica claro quando dizem que comer dos alimentos industrializados mexe com seus sentimentos, mas não só, também mexe com o corpo e provoca doenças. Contudo, utilizam esse mesmo alimento para aquela comensalidade junto à fogueira que outrora construía o corpo social desde seus ancestrais. Assim, ao ingerirem alimentos doados pelos não-índios, aceitam também que aqueles que os doaram façam parte de seu corpo social de algum modo, seja pela própria oferta de alimentos, seja por outras iniciativas, como assessorá-los no que eles precisam conquistar da sociedade não-indígena.

A força do corpo Mbya-Guarani, como o significado de seu artesanato, está no que ele traz em si sobre os ancestrais e suas tradições. Não somente o corpo individual, mas também coletivo. Seu fortalecimento ocorre pelas danças, especialmente pelo *xondaró* (exercícios guerreiros), pelas caminhadas, que os deixam leves, pelas orações, que em sua maior parte exercitam os corpos na continuidade das danças, ou na quietude na hora do ritual da cura.

Ao utilizarem, portanto, os alimentos que os não-índios lhes doam não se sentem humilhados. Salvo os cuidados que devem ter na sua utilização, salvo a oportunidade que deve servir de reflexão pelo fato de não poderem observar a totalidade da dieta própria e de, portanto, terem seu próprio corpo enfraquecido, eles aceitam os não-índios junto com os alimentos, forçando a ocorrência de relações entre pessoas. É imperativo neste momento lembrar Baudrillard (1991) para quem o consumo é uma troca (de significados). ‘Não há consumo por causa de uma necessidade objetiva de consumir (...). Há uma produção social, um sistema de troca, de materiais diferenciados, de um código de significados e valores constituídos. A funcionalidade dos bens vem depois’.

⁵⁸ Mexer com os sentimentos é ameaçar seu ‘jeito de ser’ Mbya -Guarani.

Nesse aspecto, como relata Sahlins (2003, p. 169), “sem o consumo, o objeto não se completa como um produto”, uma vez que a produção é uma “intenção cultural”. Desse modo, além dos Mbya-Guaranis aceitarem com os alimentos doados a presença dos não-índios em sua vida, eles também operam algo ao consumir esses alimentos: torna-os produtos porque os consomem e pelo valor de troca eles continuam como produção de valores de uso. Assim como diz Sahlins (2003) que uma casa desocupada não é uma casa ou não é um produto, e que o valor de uso não pode ser compreendido só no aspecto de necessidades e desejos, mas na produção de tipos definidos como uma cabana de camponês ou o castelo de nobre, assim também ocorre com os alimentos na Cotinga, seu valor de uso define um significado específico para os alimentos, que não é só matar sua fome para que possam viver suas normas e ter uma boa relação com seus deuses, mas atribuem o significado da alteridade.

Assim, os Mbyas recriam sua dieta alimentar e incluem também o que vai junto com os alimentos: trocas de conhecimentos e informações sobre os alimentos, como marcas, mercados, gostos e sabores, preços; ocorre um canal de comunicação de embalagens, cores ou texturas e eles mesmos “tornam-se partes das relações sociais, vivendo o fluxo das trocas entre seres humanos”. (Rocha, 2004, p. 18).

Quando o cacique nos solicitou que levássemos fumo e erva-mate, como mencionei anteriormente, explicou que assim fez por indicação do pajé, por confiar naqueles a quem faz a solicitação. Quando levamos o que nos haviam solicitado, perguntei o seu significado. Nilo explicou-me: “o chimarrão nos deixa leves, o fumo é utilizado especialmente na casa de reza”. Ou seja, os não-índios podem lhes dar algo do que pela falta de mata já não têm e que os deixam mais próximos de *Nhanderu*, uma vez que se tornar leve é um dos desafios propostos por seus ancestrais. Na Cotinga, os alimentos industrializados que chegam a aldeia chamam pelos alimentos tradicionais, pois os Mbya-Guaranis se lembram dos conselhos de seus ancestrais de que seria preferível seguir sua própria dieta alimentar se houvesse possibilidade. Da mesma forma ocorre no que diz respeito à medicina dos não-índios, pois age como se os questionasse a respeito das ervas medicinais e da cura do pajé. Os Mbyas unem os alimentos e as medicinas na construção de seu corpo e de sua saúde. Essa relação de alimentos industrializados e alimentos tradicionais, da medicina dos não-índios e das ervas medicinais, lhes proporciona momentos fortes de “hegociação” do tradicional, atualizando-o para o contexto de hoje.

Aqui se torna interessante relatar, embora de maneira breve, a narrativa contada por João da Silva, da aldeia de Bracui, para Oliveira (2002), cuja relevância está em como os Mbya-Guaranis percebem a utilização dos alimentos e de como precisam se “locomover” no âmbito da sociedade capitalista, o que reforça a idéia de “sociedade atrevida”, conforme relatado anteriormente. É *A história do jurua*. Chamo a atenção para uma releitura da própria leitura do relato, pois que João da Silva, como tenho observado nas diversas vezes que faço contato com ele por telefone, aproveita de todas as oportunidades para dirigir um discurso que “ensine” o não-índio a se tornar melhor.

Tinha o *Jurua* uma família pobre, com dois garotos. Um dia o mais velho falou para o pai: - puxa, você é muito pobre, minha mãe pobrezinha, nos queremos viajar lá não sei onde procurar emprego para ficar rico.

Os pais falaram: - podem ir, nós somos pobres mesmo podem ir.

- Então amanhã nós vamos. **E pediram à mãe bolo para levar, para ter de comer. No outro dia, bem cedo, a mãe entregou um bolo para cada um.**

Eles foram, andaram e andaram. Deu fome, e pararam. O irmão mais velho disse: - **vamos começar pelo seu bolo**, depois nós comemos o meu.

Respondeu o irmão mais novo: - está bem. Comeram, e depois voltaram a caminhar. De noite comeram mais do bolo do irmão mais novo. No outro dia acabou o bolo do irmão mais novo. Após andarem pararam, o irmão mais novo sabia que ia comer bolo do irmão. Mas **este comeu sozinho, não deu nada**. O irmão mais novo não entendeu, ficou com fome e perguntou: - você falou que eu iria comer do teu bolo e nada, porquê?

- Falei, disse o mais velho, estou estudando um pouco, **eu quero algo de você e então você come o bolo. O irmãozinho sentiu porque o irmão falou assim. De tardinha deitou e pediu ao irmão um pedaço de bolo. Este respondeu: - eu já disse, entrega o que eu quero e você come o bolo.**

No outro dia levantou, cedo e não agüentava mais. Perguntou: - o que meu irmão está precisando de mim? Eu não tenho nada!

Respondeu o irmão: - se você quer comer deixa eu furar sua vista de um lado.

Disse o irmão mais novo: - pode furar.

Ele furou a vista do irmão, que ficou cego dela, e **deu um pedaço de bolo só**. O irmão comeu.

Andaram, passou uma noite e no outro dia, meio-dia o irmão mais novo não agüentava mais, e pediu mais um pedaço de bolo. O irmão disse que só dava se ele deixasse furar o outro lado.

Ele não agüentava, olhou, escolheu um lugar, sentou e disse: - pode furar. Então seu irmão furou a outra vista e foi embora, deixando-o cego.

Ele ficou pensando, não enxergava mais, estava com fome, não tinha o que comer, e agora? O que fazer? A tarde escutou uma carroça. Era um viajante. Ele disse:

- Você é um rapaz novo, como ficou assim?

Ele ficou calado, não respondeu, como explicaria?

O viajante falou: - eu estou sem filho, vou carregar você. Mas o burro não agüentava, então o viajante disse: - Vou deixar você aqui e amanhã venho te buscar. **Vou deixar água, bolo**, e você não sai daqui. E o colocou embaixo de uma árvore bem grande.

Ele ficou ali. Já era noite, ele dormia, então acordou com um barulho. Ficou quieto, escutou mais barulho, muito barulho e ele se assustou, ficou quieto. Eram corvos⁵⁹, eles dormiam lá, um bando. Dormiram, cada bando de corvo tem um cacique. **Quando foi três horas da manhã o cacique levantou e disse: - Levanta minha comunidade, o que vocês sonharam?**

O primeiro começou. Hoje, sonhei que um rapaz novo está cego. Mas depende, ele vai saber se salvar e vai enxergar de novo. Daqui a distância tem uma tapera. Aí chegando lá tem um terreno bom, e muita andorinha. Quando ele vai se sentar e elas vão pousar na cabeça dele, se ele pegar uma nova ele tira uma pena da asa, e o sangue que sair (o liquido) ele joga nos olhos, e vai enxergar. Aí perguntou ao outro: - e você, o que sonhou?

⁵⁹ Em Clastres (1990), os corvos eram originalmente os mestres do fogo.

O outro respondeu: - eu acho que sonhei essa parte. Depois da tapera, uns 15 km. Eu sonhei, tem uma moça muito doente, só chora. Ela é bem fácil de curar.

A mãe da moça vigia, e se passa alguém ela chama. Ela pergunta se é médico, não sou, mas sou capaz. Ai chega lá e pergunta o que tem. Ninguém nunca entrou lá. Explica que vai fazer remédio e faz. Corta qualquer ponta de erva, põe na água em bacia, entra onde está a moça, molha o cabelo e a cabeça dela. A mãe dela vai perguntar onde vai dormir? Você pode ficar com ela, cuidar dela? No outro dia ele convida a moça para passear, ela nunca passeia.

Pode trazer de tardinha, ela vai ficar alegre e boa.

E você o que sonhou? Perguntou a outro corvo. Eu sonhei quase a mesma coisa. Depois dessa moça doente tem outra, bem depois dessa casa. Já faz cinco anos e a mãe dela também vigia a estrada. Ela também é fácil de curar. Faz a mesma coisa com a erva, mas ela nunca saía de casa, e nunca dormia com homem. Ela é muito rica, assim como a outra, e o que pedir a mãe paga. Ela nunca dormiu com homem e se dormir vai ficar alegre.

O cego estava ali escutando tudo. O corvo perguntou a outro, e você o que sonhou?

Eu sonhei que lá no campo tem bicho morto para comer.

Então vamos, disse o cacique, e foram.

O cego se ajeitou e saiu na estrada, estudando o que o corvo tinha dito. Andou, e escutou o barulho da andorinha. Estava no local que os corvos indicaram. Ele sentou e as andorinhas vieram; de repente ele pegou uma, e fez como o corvo havia dito. Logo, voltou a enxergar. Aí ele lembrou da moça doente, foi era verdade a mãe estava vigiando. Ele passou, a mãe olhou e chamou: - ei, você é médico?

Respondeu: - não, mas sei curar, sei fazer remédio. A mãe da moça pediu que entrasse para cuidar de sua filha. Então ele foi e fez tudo que havia dito o corvo. A mãe ficou alegre e a filha também, ela perguntou o que ele queria, e ele pediu uma caixa com ouro e outra com prata, e guardou ali mesmo.

Lembrou da outra moça também doente, foi e a mãe dela também vigiava, e o chamou, fez a mesma coisa que fizera com a moça anterior, porém dormiu abraçado com ela. Ela levantou alegre, feliz, e disse para a mãe: agora estou curada.

A mãe perguntou quanto ele ia cobrar.

Ele disse uma caixa de ouro e outra de prata. A mãe disse: - há! você pediu pouco. Ele foi embora com as caixas, voltou para a casa da primeira moça e casou com ela, ficou rico. E todos se impressionaram com aquele homem, que ninguém sabia de onde veio, e ficou tão rico.

O irmão continuava pobre, e ao saber do homem rico foi ver se arrumava um emprego. Quando chegou, viu o irmão dele. Ele pensou, como o irmão dele ficou rico assim? Queria saber.

O irmão disse que não podia contar. Sua mulher disse; conta logo. E ele acabou contando.

O irmão pediu para levá-lo lá, e ele levou, **fez bolo e deu com água para o irmão, deixando-o lá embaixo da árvore.** Antes explicou tudo e alertou para escutar os sonhos.

Antes do irmão partir, ele o chamou e pediu para que ele o deixasse cego, e ele assim o fez, e partiu.

E ele ficou lá até que às três horas se iniciou a reunião. O corvo perguntou à comunidade: e aí comunidade, o que vocês sonharam ?

Um disse: hoje sonhei com uma pessoa doente, mas que é fácil de curar. O homem é rico e se pedir qualquer coisa ele paga.

E ele ali escutando tudo.

O outro disse: eu sonhei que aquele cego já se curou e ficou muito rico.

O outro se levantou e disse: tem um ceguinho embaixo de nós e que está escutando tudo. Aí o cacique disse: então vamos descer matar o ceguinho e comê-lo. (grifos meus).

A presença dos Mbya-Guaranis na vida dos não-índios é simbolizada na narrativa pela presença dos corvos que se reúnem em comunidade no alto de uma grande árvore. Eles têm cacique e a mesma vontade de estar juntos para falar sobre os sonhos; retratam o momento de suas reuniões matinais ou informais quando buscam saber como os demais passaram a noite e quais foram seus sonhos.

O relato dos sonhos na narrativa ocorre, complementarmente, numa organização que orienta seu cotidiano. Mas não é só isso. A *história do jurua* também abre uma brecha para os não-índios, pois que indicam aos *juruas* os caminhos que devem seguir, mas não seus segredos que devem ser respeitados.

Bolo, água e remédios retirados de aves e plantas estão presentes no relato. Eles contribuem para se ter saúde, sonhos bons, muito aguardados entre os Mbya-Guaranis para guiarem suas vidas.

Antes de terminar este capítulo há algo que não posso deixar de focalizar e que complementa o que falei anteriormente sobre a reciprocidade Mbya-Guarani.

Bem próximo do local em que eles desembarcam ao chegar no Centro Histórico de Paranaguá, existem diversos restaurantes. Os funcionários que ali trabalham me disseram que as crianças Mbya-Guaranis não buscam comida no lixo. Pelo contrário, ‘pedem’ nos restaurantes o que sobrou das refeições e em geral recebem comida e água. Eles enchem diversas garrafas *pet* de água e bebem ali mesmo ou levam junto com os alimentos para a aldeia, onde é algumas vezes escassa. Maria Monteiro, dona do Restaurante *Sabores do mar*, que é o mais próximo do local em que desembarcam, disse-me que gosta deles e que “eles não incomodam, são educados”. A dona de outro restaurante, situado um pouco acima no *Mercado do café*, Rosa Costa, disse-me que em seu restaurante eles não pedem, são as índias que passam por lá e, depois de vender artesanato, elas pagam pelas refeições ou as trocam por artesanato.

Observo que ocorrem aqui duas iniciativas da parte dos Mbya-Guaranis. Ao ‘pedirem’, como se disse antes, as crianças possibilitam o dom, mas, além disso, elas, de alguma forma, fazem com que os lojistas entrem na sua lógica de reciprocidade (mãos estendidas): o que sobrou pertence a quem tem fome e ‘pede’. Esta é a primeira iniciativa e eles conseguem com sucesso

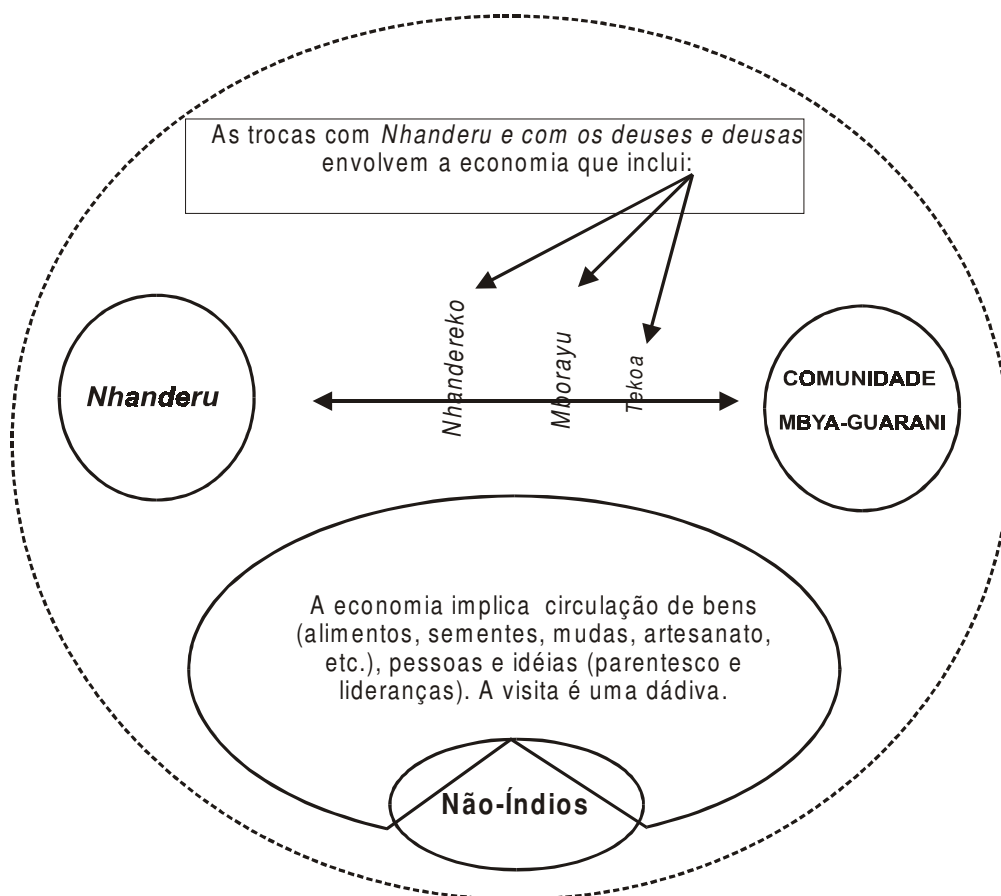
A segunda iniciativa é a venda. Anteriormente escrevi que existem duas denominações para seu dinamismo na ilha da Cotinga: as atividades, que se referem a fazer o que gostam e sem pensar em vender, coisas de seu *nhandereko*, e o trabalho. Um dos itens do trabalho é fazer artesanato para venda, que chamo aqui de artesanato/trabalho, obrigação

imposta pela “sociedade atrevida”, mas que eles não aceitam passivamente. Imposta porque por não poderem plantar conforme gostaria, que é de acordo com seu sistema e por não poderem contar com a adequada presença de técnicos agrícolas para lhes orientar como devem agir em relação às tecnologias utilizadas pelos não-índios no plantio, não conseguem colher em seu *tekoa*) como gostariam.

Como eles lidam com isso?

O artesanato/trabalho para venda, atendendo à lógica capitalista, torna-se mercadoria. Mais, torna-se dom/mercadoria, conforme defende Mauss (2003), como já se analisou anteriormente. Ao ser vendido (a), de casa em casa, para os turistas na aldeia ou na cidade, o artesanato/trabalho ou dom/mercadoria, transforma-se em dinheiro criado pela sociedade não-índia.

FIGURA 57 – CIRCUITO DA RECIPROCIDADE DOS MBYA-GUARANIS COM NHANDERU



Fonte: Autora.

Na “sociedade atrevida”, as moedas são cunhadas com imagens de Césares, presidentes ou vultos importantes e nelas se lê “Deus seja louvado”. Ora, esse é um sentido alheio para os Mbya-Guaranis. Então eles imprimem mentalmente imagens e princípios de seu próprio circuito de reciprocidade, que envolve não só o *nhandereko* (nosso jeito de ser), o *mborayu* (amor), o *tekoa* (aldeia), a troca de alimentos, sementes, mudas, colares; a circulação de pessoas e de idéias, através do parentesco. A visita é uma dádiva (Figura 57).

Na lógica própria que imprimem consciente ou inconscientemente a tudo o que fazem, não importa se estão comprando no mercado dos *juruas* alimentos tradicionais, como milho e fubá, ou se estão comprando refrigerantes ou outros alimentos industrializados a pedido das crianças, há algo mais. Sua economia de reciprocidade coloca na dinâmica do circuito tudo o que é feito pelos não-índios, mercadorias, objetos e alimentos, que recebem significado próprio.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na investigação da economia dos Mbya-Guaranis, conforme proposto na introdução da dissertação, dispunha-me a analisar sua economia em suas relações com a sociedade capitalista, ou sua troca com os não-índios, que envolve a venda de artesanato, a aquisição de objetos industrializados, a procura por dinheiro, doações, direitos, suas trocas com os deuses, e analisar *o que* eles realmente trocam quando realizam suas trocas.

No decorrer da pesquisa muitas trocas tornaram-se presentes: trocas dos Mbya-Guaranis com os deuses e entre si, trocas entre eles e os não-índios da cidade de Paranaguá, lojistas, famílias e restaurantes, trocas entre eles e diversas instituições (Funai, Funasa, Provopar, Secretarias de Cultura, etc.), trocas com os turistas, trocas efetuadas entre eles e a pesquisadora. Trocas que constituem sua economia e indicam sua cosmologia.

O que relatei no primeiro capítulo, *Contexto etnográfico*, dá a idéia de como prepararam o ambiente para a realização da presente pesquisa, como seu cotidiano é alegre e de como são astutos em dar continuidade aos contatos feitos com os não-índios. Deixam sempre preparado um novo encontro para prosseguir o assunto anterior e vão dialogando, em ritmo calmo e persuasivo, para convencer seus interlocutores não-índios que “investir” neles é uma ótima iniciativa.

Isso fica claro também no quarto capítulo, *Nhandereko, nosso jeito de ser*, no qual se relata que os Mbya-Guaranis ampliam suas alianças pelo parentesco, “negociam” inventivamente com seus deuses a cada dia, compõem diversas comunidades, mas formam uma só, incluem os não-índios em seu jeito de ser pela economia e os elegem, quando possível, agilizadores de seu acesso à “sociedade atrevida”.

Explicito também que, sem dúvida, a visitação diária dos parentes é um dos traços mais fortes. Estes constituem o circuito Mbya-Guarani, quer com a ajuda dos não-índios, quer por conta própria quando possível. A saudação matinal, o cuidado em saber se os outros estão bem, se tiveram bons sonhos, são preciosidades do cotidiano e possibilitam, quando é o caso, a cura através das orações pelo pajé. O tomar os alimentos juntos e a construção diária do “corpo” Mbya -Guarani, bem como as dietas alimentares, as danças e louvores, para adquirir a leveza do corpo e a aproximação de *Nhanderu*, são outros aspectos de grande importância.

As aldeias ou *tekoas* são as unidades sociopolíticas, espaços que possibilitam a vivência de acordo com os ancestrais. Consangüíneos ou não, todos se consideram parentes.

O parentesco que está em sua mente é a manutenção dos ensinamentos dos ancestrais e da própria língua, pois que não se aconselham casamentos com não-índios, mas também não se aconselham casamentos entre parentes de perto ou consangüíneos.

Das entrelinhas de relatórios de ex-funcionários da Funai que buscavam mais atenção aos índios, bem como de pesquisas, como de Litaiff (1996), entre muitas outras etnografias, e de minhas entrevistas com pessoas que os conheceram na década de 80 e através desta pesquisa, brota um entendimento daquilo que chamo aqui de lógica Mbya-Guarani.

A economia dos Mbya-Guaranis envolve sempre a circulação de bens e dois tipos de circulação de pessoas: a circulação de parentesco e a circulação da mobilidade, sendo a visita uma dádiva. A mobilidade que desafia a compreensão dos não-índios não ocorre ao acaso ou sem premeditação. Tem todo sentido e, em minha pesquisa, ficou claro que a mobilidade ocorreu, ou por conflitos com outras etnias, ou por causa de mortes de parentes; ou por conflitos com lideranças internas, e que os territórios não são territórios quaisquer: são aqueles que guardam os vestígios de seus ancestrais, como expliquei mais especialmente nos itens 4.3, 4.4 e 4.5. E nessas circulações entre si, transitam entre os não-índios Seu foco: partilhar com os parentes. As mortes dos parentes causam mobilidades muitas vezes às avessas, pois mudam um tipo de circulação para outra, em geral bruscamente.

Sem dúvida, o aspecto de especial ênfase é que pela nomeação tornam-se parentes dos deuses nominadores que lhes transmitem a herança dos nomes e o sentido da circulação entre os domínios (os deuses), entre as aldeias (os Mbya-Guaranis). Mais do que isso, pela nomeação ocorre toda organização social, econômica, política e os sentidos de sua mobilidade, como explico no quinto capítulo sobre *Economia e as trocas com Nhanderu*. Os nomes de seus deuses são escritos, em sua carteira de identidade, no meio dos nomes dos não-índios que utilizam para fins de registro em cartório.

A cerimônia do *nimongarai* é intermediada pelo milho e mostra o respeito e a intimidade que têm com os deuses guardiões, de tal modo que através da comparação realizada da comunidade da Cotinga, no Sul do Brasil, com uma comunidade em São Bento do Norte, pesquisa realizada por Lanna (1995) no Nordeste Brasileiro, torna-se evidente a presença do compadrio e da guardiania. Esta torna possível a aliança entre deuses nominadores e deuses nominados de tal forma que têm sentido seu *nhandereko*, suas “negociações” para atualizar os ensinamentos dos ancestrais às exigências vindas das relações com os não-índios e para adaptar sua dieta alimentar e a reciprocidade comunitária, pois a prática da reciprocidade com *Nhanderu* não é direta, inclui a prática econômica entre

os membros da comunidade e envolve o *nhandereko*. Viabilizam-se práticas não-capitalistas e a abertura para fazerem parcerias que lhes são convenientes com os não-índios. Não sem antes elevarem a *Nhanderu sua poarei* (oração).

Em outras palavras, fica claro que na Cotinga o mercado é englobado por estruturas não capitalistas ou não-“átrevidas”, e que, como ocorria em São Bento do Norte, a organização social dos Mbya-Guaranis da Cotinga tem sua própria dinâmica. A lógica da sociedade “átrevida” não produz sempre desigualdade. O que existe é “a articulação entre lógicas assimétricas diferentes, algumas produzidas pelo mercado outras não” (Lanna, 1995, p. 226).

No sexto capítulo, *A demanda dos Mbya-Guaranis por objetos, dinheiro e o “fascínio” pela cidade*, é visível, como também se observa nas etnografias de outros grupos indígenas, que há uma espécie de “curiosidade” de utilizar o que os não-índios utilizam, mas não que isso seja resultado de uma necessidade compreendida do ponto de vista econômico. Se são “fascinados” por objetos e alimentos, registros e direitos, o são especialmente pelo fascínio que neles exerce a alteridade.

A categoria nativa elegeu a sociedade moderna ou capitalista como “sociedade atrevida” que faz preço e que subestima as pessoas de outras etnias. Mas os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga não ficam passivos diante disso a se lamentar. Pelo contrário, abrem no “átrevimento” seus espaços e divulgam aspectos daquilo que chamam de “cult ura” e cujo significado é o que os faz ser eles mesmos, sua identidade ou seu *nhandereko*.

Na comunidade praticam outro tipo de economia, a da reciprocidade. Os pagamentos das “dívidas” não precisam ser totais em moedas, podem ser um pouco dinheiro, talvez, e o restante da forma específica que quiserem ou combinarem. O dinheiro mesmo não é significativo, mas a reciprocidade, que envolve sempre troca de alimentos, de serviços, de gentilezas, de cuidados, de visitas, etc. (Mauss, 2003) é fundamental na comunidade. Nesta têm sentido as atividades denominadas assim por designarem o que gostam de fazer, como a confecção de artesanato para si, o plantio para sua própria economia, a visita aos parentes, entre outros. Já o que denominam trabalho está relacionado às “imposições” da sociedade capitalista, como fazer artesanato para vender, entre outros. Mas a sua reciprocidade, é estendida aos não-índios que têm restaurantes, pois ao darem alimentos que “sobram”, os não-índios entram nesse círculo de reciprocidade Mbya-Guarani, por distribuírem o que sobra a quem precisa, o que também ocorre com aqueles que doam alimentos nas aldeias.

E o tema *Incorporação de alimentos e de pessoas*, no sétimo capítulo, deixa claro que ali os ensinamentos dos ancestrais literalmente se ‘encarnam’. Os ancestrais lhes deixaram uma dieta exigente, ausência de álcool, alimentos próprios para que consigam a leveza do corpo. Como ‘artesanato de *Nhanderu*’, o corpo não exige somente ser feito por *Nhanderu*, mas pelos demais da comunidade, pois que, a exemplo da confecção de seu artesanato, é complementado pelos parentes. Além disso, é o corpo de um indivíduo nomeado pelos deuses que se transforma em pessoa. Para ser ele mesmo, o Mbya-Guarani precisa de corpo, um corpo alimentado por alimentos próprios ou então com alimentos industrializados, mas que passam pelo circuito da reciprocidade dos Mbya-Guaranis com *Nhanderu*. Com este, realizam ‘negociações’ para reinventar-se e, embora misturem os alimentos dos não-índios com os seus alimentos e os misturem com seus corpos, isso ainda é compreensível, mas devem evitar a mistura com os não-índios que inclui relação sexual. O consumo de alimentos doados não ocorre devido a uma necessidade objetiva de consumir, mas pela produção social e pelas trocas; assim eles transformam os alimentos em produtos e os elegem como mercadorias e com valores de trocas e eles mesmos se tornam partes das relações sociais. Imprimem seu circuito de reciprocidade no dinheiro alheio, nas trocas e negociações com os não-índios, pois que está inscrito em seu ‘jeito de ser’ e de agir.

E enquanto na sociedade moderna ou ‘átrevida’, os economistas se referem a bens e serviços como se de um lado estivessem as mercadorias e, de outro lado, estivessem os serviços, que são por ela assimilados (Dumont, 2000), os Mbya-Guaranis agem pela economia de reciprocidade e nela incluem não somente as mercadorias e os alimentos, mas também aqueles que os doam, ou seja, os não-índios.

As trocas de dádivas, conceito de Mauss que orientou este trabalho, tornaram-se essenciais para perceber a lógica não-capitalista ou não-‘átrevida’ presentes tanto na organização familiar quanto na organização comunitária dos Mbyas-Guaranis. O capitalismo, portanto, não é algo generalizado, mas se alterna com sociedades não-‘átrevidas’.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política**: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- ANDRELLO, Geraldo L. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de Campinas, São Paulo, 2004.
- APPADURAI, A. Towards na antyhropology of things. In: **The social life of things**: commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, p. 3-64.
- ARGÜELLO, C. G. C. **O rito de nomeação numa aldeia Mbya-Guarani do Paraná**. **Revista Diálogos DHI/UEM**, v. 2, p. 229-231. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol02.htm>> Acesso em: 27 fev. 2006.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: Signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz, FRISCHMANN, Roseli; (Orgs.). **Povos indígenas e tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade, 2001.
- ASSIS, Valéria Soares. **Uma contribuição para o estudo da sociabilidade Mbya-Guarani através da circulação dos objetos**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- ASSIS, Valéria de; Ivori José. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões. **Revista de Índias**, v. LXIV, n. 230, 2004.
- BALDUS, Herbert. **Bibliografia comentada da etnologia brasileira**. RJ: Souza, 1954.
- BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BENSA, Alban; FREYSS, Jean. Les usages de l'argent. **Terrain**, n. 23, octobre, 1994. Disponible em:<<http://terrain.revues.org>>. Acesso em: 2 nov. 2005.
- BIRD-DAVID, Nurit. **Las economias**: Una persectiva económico cultural. Disponible em:<<http://www.unesco.org>> . Acesso em: 30 out. 2005.
- BORGES, Paulo Humberto Porto. **Mapas das aldeias**. Disponível em: <<http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/mapa/index.htm>> Acesso em: 20 jul. 2005.
- BONILLA, O. **O bom patrão e o inimigo voraz**: Predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, n.11, p. 41-66, 2005.
- BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Tese (doutorado em Antropologia Social). PUCRS, 1997.

BRIGHENTI, C. A. **Integração e desintegração: Análise do tratamento dispensado pelos Estados brasileiro e argentino ao povo Guarani de Santa Catarina e da província de Misiones (Dissertação PROLAM).** São Paulo: USP, 2001.

_____. Necessidade de novos paradigmas ambientais, implicações e contribuição Guarani. **Cadernos PROLAM/USP**, v. 2, ano 4, p. 33-56, 2005. Disponível em:<http://www.usp.br/prolam/downloads/2005_2_2.pdf> Acesso em: 5 junho 2006.

CABRAL, Anderson Steigleder. A cosmovisão Guarani.. Disponível em:<<http://www.mundoindigena.org.br>> Acesso em: 23 jul. 2005.

CADOGAN, Leon. La lengua Mbya-Guarani. **Boletín de Filología**, v. 40-42, 1949.

_____. La encarnación y la concepción: la muerte y resurrección en la poesia sagrada “esotérica” de los Jeguaká -va Tenondé Porä-Güé (Mbya-Guarani) del Guairá, Paraguai. **Revista do Museu Paulista**, v. iv, 1950.

_____. **Ayvu Rupyta:** textos míticos de los Mbya-Guarani dela Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. XVI, 1959 e 1997.

_____. **Diccionario Mbya-Guarani-Castellano.** Assunção: Fundación Leon Cadogan, 1992.

CALANGO. **Centro histórico de Paranaguá.** Disponível em:<www.calangoexpedicoes.com.br> Acesso em: 30 maio 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil:** mito, história, etnicidade. São Paulo:USP, 1986. (Brasiliense)

CARVALHO, Edgard de Assis. **Avá Guarani do Ocoí-Jacutinga.** Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Regional Sul, Comissão de Justiça e Paz do Paraná, Associação Nacional de Apoio ao Índio, ANAI – Pr, 1981.

CHAMORRO, Graciela. **Kurusu Ñe’ëngatu:** palavras que la historia no podria olvidar. São Leopoldo: IEPGCOMIN, 1995.

_____. **Os Guaranis, sua trajetória e seu modo de ser.** São Leopoldo: COMIN, 1999. Disponível em:< http://www.comin.org.br/news/publicacoes/cadernos/os_guaranis.pdf> Acesso em: 20 maio 2006.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. 2001. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal, profetismo TUPI-Guarani.** São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Tradução: Nícia A. Bonatti. Campinas, São Paulo: Papirus, 1990.

Código de direito canônico da Igreja Latina, 1983. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/worth_2001/Direitocanonico.html> Acesso em: 5 mar. 2006.

COSTA, Wanderlei Flores. **Ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 29 mai. 1986. (Xerox).

CTI. **Seminário terras Guarani no litoral – contexto fundiário ambiental**. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/clipping.asp>> Acesso em: 23 abr. 2005.

DAL POZ NETO, João. **Dádivas e dívidas na Amazônia**: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. Tese (Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas). Campinas, 2004.

DAMY, Antonio Sérgio Azevedo. **Considerações gerais sobre os Guarani**. (2002). Disponível em: <<http://ww.brazcubas.br/professores/sdamy/asad02.htm>> Acesso: 28 nov. 2004.

DARELLA, Dorothea Post. **Ore Roipota yvy porã “Nós queremos terra boa**: territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina-Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 2004.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Tradução de Juan Carrera Colin e Xavier Catta Quelen. Coleção 500 anos n. 17, Peru: Instituto Francês de Estudos Andinos (IFEA), 1989.

DOOLEY, Robert A. **Lexico Guarani, dialeto Mbya**. Versão novembro de 1998. Disponível em: http://www.cs.chalmers.se/~harald2/grammars/guarani_mbya_sketch.pdf> Acesso em: 20 mar. 2005.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FAUSTO, B. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Oct. 2005, vol. 11, n.2, p.385-418.

FELIPIM, Adriana P. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia guarani da ilha do Cardoso, Município de Cananéia, SP. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais). Piracicaba-SP, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Hucitec, 1989.

FERREIRA, L. O. **A pessoa Mbya-Guarani e a emergência da “cultura do beber”**: as múltiplas causas do beber e as consequências desencadeadas pelo uso abusivo de bebidas alcoólicas-RS. Comunicação apresentada no GT Pessoa, Saúde e Corporalidade: Cruzamentos na V Reunião Brasileira de Antropologia, Florianópolis-SC, 30/11/2003 a 2/12/2003.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio; DAF – Diretoria de Assuntos Fundiários. **Sistema de terras indígenas em 12/7/2005**. Disponível em: < http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/terras-indigenas/tis/ti_funai_set_05.pdf > Acesso em: mar. 2006.

GAMBA, Carlos Martinez. **Tatachina la neblina Tataendy el fulgor**: novos textos míticos de los Mbya. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2003.

GANZ, Valdirene. **Os Mbya e a natureza**: um balanço bibliográfico. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Curitiba: UFPR, 2003.

GARLET, Ivori J. **Mobilidade Mbya**: História e significação. Dissertação de Mestrado, PUC/RS, Porto Alegre, 1997.

GARLET, Ivori. ASSIS, Valéria S. De. Diagnóstico da população Mbya-Guarani no Sul do Brasil. Cadernos do COMIN, 7. São Leopoldo-RS: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)/ Conselho de Missão entre Índios (COMIN), 1998.

GARLET, I. *et al.* Discussões sobre a situação de saúde entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Jean Langdon, **Revista de Divulgação Cultural**, p. 79, (1998). Disponível em: <http://www.aids.gov.br> > Acesso em: 11 jul. 2005.

GARLET, Ivori J.; SOARES, André Luis. **Uma apresentação do ritual de chegada entre os Mbya-Guarani**. Disponível em: <http://www.brazcubas.br> > (2001). Acesso em: 20 jul. 2005.

GLOBO. **O batismo Guarani**. <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,AA1154358-4005-427578-0-12032006,00.html> > Acesso em: 10 maio 2006.

GOOGLE IMAGENS. **Mapa do Paraná**. Disponível em: www.paranaturismo.com.br/mapa.asp. Acesso em: 20 março 2006.

GOW, P. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

GORDON, César. **Folhas pálidas**: a incorporação Xikrin (Mebênjôkre) do dinheiro e das mercadorias. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

GUARANIS. **Cânticos eternos Guaranis** - Mbora' i Marae' y Guarani, gravado por índios de várias aldeias do Paraná pelo Instituto *Nhemboete* Guarani em 2002.

GUARINELLO, Norberto L. **Memória coletiva e história científica**. Conferência proferida no 1. Congresso de Ciências Humanas das Universidades Federais de Minas Gerais, S. João Del Rei, maio de 1993.

GUIANET. **Guia cidades**. Disponível em:< <http://www.guianet.com.br/guiacidades>> Acesso em: 20 jan. 2006.

GUIMARÃES, Sílvia. A marcha cerimonial Guarani-Mbyá. **Anuário Antropológico** 2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 151-152.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário de língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-amazônico. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 25-60.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. Rio de Janeiro, **Mana**, v. 8, n. 2, out. 2002.

IATE CLUBE. **Mapas**. Disponível em: <http://www.madeincuritiba.com.br/musashi/icp.htm>. Acesso em: 20 out 2004.

ILADS - Instituto Latino-Americano ao Desenvolvimento Sustentável (ILADS). **Parque indígena Tekowa Porã: ilha da Cotinga**. Disponível em: http://www.ifas-pr.org.br/parque_indigena_ilha_cotinga.ppt.> Acesso em: 28 jan. 2005.

INSTITUTO NHEMBOETE GUARANI (2002). **Cânticos eternos Guarani Mbora' i Marae'y Guarani**. Cd gravado em 2003.

KRAEMER, Marília. **Malhas da Pobreza**, 'Exploração do Trabalho de Pescadores Artesanais na Baía de Paranaguá', Estante Paranista do Instituto Histórico e Geográfico e Etnográfico, v. 22, 1983, Curitiba.

KRAEMER, Guilherme/ TERRA MATER. **Análise de solo, ilha da Cotinga**. Junho de 2006. Comunicação pessoal por *e-mail* em 21 de junho de 2006.

KUROVSKI, Angela. **Anfitriões guerreiros**: Um estudo sobre rivalidade e generosidade nos Kagwahiva Parintintin. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Curitiba: UFPR, 2005.

KRUEGER, Claudia P.; SOARES, Carlos, R. CARRILHO, João C. **Levantamento cadastral de cais portuários utilizando receptores**. Curitiba: UFPR, 1998. Disponível em:< <http://geodesia.ufsc.br/Geodesia-online/arquivo/cobrac98/075/075.HTM>> Acesso em: 21 jun. 2006.

LA SALVIA, Fernando & BROCHADO, José Proença. 1989. **Cerâmica Guarani**. Porto Alegre: Posenato Arte & Cultura.

LADEIRA, M. I.; AZANHA, G. **Os índios da serra do mar**, Centro de Trabalho Indigenista, Nova Stella, São Paulo, 1988.

_____. **Yvi Pau ou Yva Pau.** ‘Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus’. [s. l.], Centro de Trabalho Indigenista, 1990.

_____. **O caminhar sob a luz – território Mbya à beira do oceano.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: PUC, 1992.

_____. **Os índios Guarani / Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape – Paranaguá.** Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/iguape.pdf>> Acesso em: 20 jun. 2005

_____. **Os índios Guarani / Mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape – Paranaguá.** Disponível em:< <http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/iguape.pdf>> Acesso em 15 jun. 2006.

_____. **A necessidade de novas políticas para o reconhecimento do território Guarani.** Texto apresentado no 49.º Congresso Internacional de Americanistas- Quito, mimeo, 1997.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya:** significado, constituição e uso. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

_____. **Simpósio: políticas públicas e territórios étnicos.** 49.^o Congresso internacional de Americanistas. Quito-Ecuador, 1997. Disponível em:< http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/terr_etnicos.pdf> Acesso em: mar. 2005.

_____. Comunidades guaranis na barragem do Krukutu e a linha de transmissão de 750 kv Itaberá-Tijucu Preto III. **Relatório de interferências.** São Paulo: CTI, 2000.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. (Orgs.) Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = *Ka’agiiy oreramói kuéry ojou rive vaekue y.* . São Paulo: CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LANNA, Marcos. **A dívida divina:** troca e patronagem no Nordeste Brasileiro. São Paulo: Unicamp, 1995.

_____. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva.** Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2005.

LANGDON, E. Jean Matteson (Org.) **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi:** índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. O futuro dos estudos de parentesco. In: LARAIA, R. de Barros. (Org.). **Organização social:** textos básicos de ciências sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. **Mana**, Oct. 1998, vol. 4, n. 2, p.105-117.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras**: identidade étnica dos Guarani-Mbya. Florianópolis: UFSC, 1996.

LITAIFF, A. **Les fils du soleil**: mythes et pratiques des indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil. Thèse présentée à l'Université de Montréal, Québec, 1999.

LITAIFF, A.; DARELLA, M. D. P. **Os índios Guarani Mbya e o parque Estadual da Serra do Tabuleiro**. Brasília, 2000.

LIMA, Edilene Coffaci de. **Katukina**: história e organização social de um grupo Pano no Alto Juruá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. **Com os olhos da serpente**: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza. São Paulo, Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MAACK, Reinhard. **Paranaguá notas para a história**: geologia e geografia. Curitiba: Boletim de IHGEP, 1963, v. 3.

_____. **Geografia física do Estado do Paraná**. Curitiba: Banco de Desenvolvimento do Paraná, 1968. 350 p.

_____. **Geografia física do Estado do Paraná**. 3. ed. Curitiba: Imprensa Oficial, 2002.

MATTIENZO, Victor René Villavicencio Matienzo. O diálogo Inter.-religioso: experiência da linguagem humana, do sentido e dos sonhos guaranis. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 73-94, 2.^o sem. 2003.

MATTA, R. da. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.

MATTEI, Lauro Francisco. **Relatório de viagem**. Curitiba: Funai, 14 a 15 jul., 1987.

_____. **Proposta de trabalho para a comunidade indígena da Ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 4 mar. 1988. (Xerox).

_____. **Relatório e proposta de trabalho para a ilha da Cotinga**. Curitiba, 25 abr. 1988. (Xerox).

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELATTI, Julio Cesar. **Índios do Brasil**. 5. ed., Brasília: Hucitec, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, v. 33, USP, 1990.

MELIÀ, Bartolomeu. “A experiência Religiosa Guarani”. “Pero, ¿Quién le teme a los Guaranis?”. Miraguai, Brasil, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinicius de Almeida; MURARO, Valmir Francisco. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Centro de Cultura Missioneira, 1987.

MELIÀ, Bartolomeu; TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza y otras formas de economia guarani**. Assunción del Paraguay, 2004.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. Etnografia Guarani del Paraguay contemporâneo: Los Pai-Tavyterã. **Suplemento Antropológico**. Asunción: Centro de Estudos Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.

MELIÀ, B. Ñande reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada. **Los Guarani-chiriguano**, v. 2, La paz: Centro de Investigación Y Promocion Campesina (CIPCA), 1988.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aata Tape Rupy**: seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbya e Chiripá Guarani no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Atropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina Ilha de Santa Catarina, 2001.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás** e suas relações com as demais tribos tupi-guarani. Tradução: Estevão Pinto. 2. ed. São Paulo: Nacional: USP, 1979.

MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES. **Mapas Paraná Brasil**. Disponível em:< http://209.15.138.224/brazil_mapas/md_Parana_brazil.htm> Acesso em: 20 jan. 2006.

MORGENSTERN, A. **Porto de Paranaguá contribuição à história: período 1648/1935**. Paranaguá: Administração dos Portos de Paranaguá e Antonina, 1985.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo Guarani. Tese (Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTEIRO, G. **Cacique guarani quer formar aldeia em Cabo Frio**. Carta de intenção da tribo Guarani em entrevista à Brisa Grillo-Rádio 1530 AM. Disponível em:<<http://www.ateia.org.br>> Acesso em: 14 mai. 2005.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: Cunha, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guarani**. Madrid: Leipzig, 1639.

NASCIMENTO JUNIOR, Vicente. **História, crônicas e lendas**: Paranaguá: Instituto Histórico e Geográfico do Paraná, 1980.

NOELLI, Francisco Silva: La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. **Revista de Índias**, v. LXIV, n. 230, 2004.

NAVEIRA, Miguel Alfredo. **Yawanawa**: da guerra à festa. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 1999.

NIMUENDAJU, C. **Textos indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **As lendas da criação e destruição do mundo**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

OLIVEIRA, José João. **Relatório da ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 14 nov. 1984. (Xerox).

OLIVEIRA, José João, SUNDFELD e CAIANA. **Presença indígena na ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 7 mai.1984. (Xerox).

_____. **Relatório da ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 2 set. 1985. (Xerox).

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. **Mba'eVyKy**: O que a gente faz. Cotidiano e cosmologia Guarani Mbyá. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

PACIORNIK, Moysés. **"Quem mata índio?"** Curitiba: Barddal, 1991.

PAMPUCHI, A. Entrevista concedida a Zélia Maria Bonamigo. Curitiba, 2004.

PARRY, Jonathan; BLOCH, Maurice. **Money and the morality of exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PERALTA, Anselmo Jover: **El Guaraní en la Geografía de América**, Buenos Aires, Argentina: Tupã, 1950.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PINE, Francês. Les usages de l'argent: Maintenir l'économie domestique. **Terrain**, n. 23, octobre, 1994. Disponível em: <terrain.revues.org>. Acesso em: 16 out. 2005.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Rio de Janeiro, 2006. Tese (doutorado em Antropologia Social) Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

PROJCOTINGA. **Cotinga**. (2003) Disponível em: <http://projcotinga.tripod.com/galleryfotos.htm>> Acesso em 10 maio 2006.

POLANYI, K. **A grande transformação**: as origens da nossa época. 7. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PROVOPAR. **Artesanato que alimenta**. Disponível em: <<http://www.brasilcultura.com.br/conteudo.php?id=1111&menu=98&sub=1166>> Acesso em: 10 maio 2006.

ROCHA, E. Cenas do consumo, notas, idéias, reflexões. **Revista Semear** 6. Disponível em: <<http://www.letras.puc-rio.br>> Acesso em: 31 ago. 2004.

RODRIGUEZ, José Exequiel Basini. **Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mito-práxis mbyá-guarani**. Porto Alegre, 1999. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/UFRGS, 1999. 240 p.

ROTARY CLUB DE CURITIBA GRALHA AZUL. Fotos da Ilha da Cotinga. Curitiba: (1990). (Fotos recebidas por e-mail).

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia** 27/28: 33-53, 1984-85.

_____. **Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupí-Guaraní**. Disponível em: <http://br.geocities.com/lviz56/hipotese.pdf>> Acesso em: 23 set. 2005.

RODRIGUES, Arnaldo dos Santos. **Etnoconhecimento sobre abelhas sem ferrão**: saberes e práticas dos índios Guarani M'byá na Mata Atlântica. Piracicaba, 2005. Dissertação (Mestrado). Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, 2005.

SALA DO ARTISTA POPULAR – SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA. **Arte indígena**. Curitiba, outubro de 2004.

_____. A família Tupí-Guaraní, capítulo 2 de **Línguas Brasileiras**. São Paulo: Loyola, 1987.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial, in: **Religião e Sociedade**, vol. 16, no. 1-2, nov. 1992.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Apr. 1997, vol. 3, no.1, p.41-73.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. Political power and the economy in primitive society, in: DOLE, G. E.; CARNEIRO, R. L. **Essays in the science of culture**. Nova York: Thomas Y. Crowell, 1960.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. Political power and the economy in primitive society, in: DOLE, G. E.; CARNEIRO, R. L. **Essays in the science of culture**. Nova York: Thomas Y. Crowell, 1960, p. 390-416.

_____. **Stone age economics**. Chicago: Aldine, 1972.

_____. **Economia de la edad de piedra**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974.

_____. **Cultura na prática**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SANTOS, Antonio Vieira dos. **Memória histórica da cidade de Paranaguá e seu município (1850)**. Curitiba: Museu Paranaense, 1952.

SARAIVA, Maurício Paredes. **Relatório de viagem**. Curitiba, 27 jun. 1987. (Xerox).

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SECRETARIA DE ESTADO DE TURISMO. **Paranaguá. Disponível em:** <http://www.pr.gov.br/turismo/turismo_mun_paranagua.shtml> Acesso em: 4 jun. 2006.

SILVA, Carmen Lucia da. **Relatório de viagem para ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 17.12 a 20.12, 1986. (Xerox).

_____. **Em busca da sociedade perdida**: o trabalho da memória Xetá. Tese (Pós-Graduação em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

SOARES, Carlos Alberto; LANA, Paulo da Cunha. **Baía de Paranaguá**: Mapas e história. Curitiba: UFPR, 1994.

TRAMUJAS, A. **Histórias de Paranaguá**: dos pioneiros da Cotinga à porta do Mercosul no Brasil Meridional. Paranaguá: Prefeitura Municipal de Paranaguá, 1996.

VIETTA, K. **Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul**: (des)caminhos e alternativas. In: Pantanal 2000, 2000, Corumbá. Pantanal 2000. Campo Grande : UCDB, 2000. v. I. p. 60-60.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **RBCS**, v. 15, n. 44, out. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté, os Deuses Canibais**, Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. **Nimuendaju e os Guarani**. as lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva - Guarani. São Paulo: Hucitec, 1987, v. , p. 17-38.

_____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA F. O., João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987. p. 31-41.

VIVEIROS DE CASTRO et al. **Transformações indígenas**: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história. Projeto Pronex Nuti. Rio de Janeiro/Florianópolis, 2003.

WIKIPEDIA. **Paranaguá**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org>> Acesso em: 20 jul. 2005.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Arilza N.; SÁ, Sheila. **Lauda antropológico – área indígena Itatinga – Bracui**. Rio de Janeiro, SEDOC, Setor de Documentação – Museu do Índio, 1990 (Xerox).

CADOGAN, Leon. **La literatura de los guaranies**. México: Joaquin Mortiz, 1965.

DANTAS, Fernando A. Carvalho. **Terra indígena Guarani-Mbya ilha da Cotinga** (Relatório de Identificação). Curitiba: Ministério da justiça, Fundação Nacional do Índio – Funai, 1.^a Suer, 1991.

DUMONT, Louis. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução: José Leonardo Nascimento. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

FERREIRA, L. O. **Os Guarani Mbya**: considerações sobre suas práticas agrícolas e manejo do ambiente. CTI, 2003.

_____. **Mba'E achy**: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre, 2001.

FUNAI- Fundação Nacional Do Índio. **Projeto floresta atlântica**. Curitiba: 13 mai. 1992. (Xerox).

GREGÓRIO, Irmão José. **Contribuição indígena ao Brasil**. [Dic. Port. etc.]. Belo Horizonte: União Brasileira de Educação e Ensino, 1980.

GREGORY, C. A. **Gifts and commodities**. London e New York: Academic Press, 1982.

ISA – Instituto Socioambiental. **Entrevista exclusiva**: Edson Luiz da Silva. Disponível em: <http://www.ambientebrasil.com.br>> Acesso em: 21 ago. 2005.

LADEIRA, M. Inês. **Mbyá Tekoá, o nosso lugar**. Rev. São Paulo em Perspectiva, 1989.

_____. **Terra indígenas e unidades de conservação na mata atlântica – áreas protegidas?** CTI, 2003. Disponível em:<<http://www.trabalhoindigenista.org.br/clipping.asp>> Acesso em: 23 abr. 2005.

_____. Antropologia e linguagem: uma abordagem neo-pragmatista. **Linguagem em Dis (curso)**, v. 3, n. 1, jul./dez.2002. Disponível em:< <http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0301/09.htm>>. Acesso em: 26 set. 2004.

LANNA, Marcos. Reciprocidade e hierarquia. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996, v. 39, n. 1., p. 112-144.

LAZIER, Hermógenes. **Paraná: terra de todas as gentes e de muita história**. Francisco Beltrão: Grafit, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do Parentesco**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982 (1949). (Col. Antropologia).

LITAIFF, Aldo. Antropologia e linguagem: uma abordagem neo-pragmatista. **Linguagem em Dis (curso)**, v. 3, n. 1, jul./dez.2002. Disponível em:< [http://www3.unisul.br/paginas/ensino/ pos/linguagem/0301/09.htm](http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0301/09.htm)>. Acesso em: 26 set. 2004.

MARTINS, Romário. **História do Paraná**. Curitiba: Travessa dos editores, 1995.

MARTINS, Rubens. **Jagunços e posseiros**. Curitiba, 1986

_____. **Entre jagunços e posseiros**. Curitiba, [s. ed.] 1986. (Xerox).

MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito administrativo brasileiro**. 15. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. **El guarani: experiencia religiosa**. Asunción: Ceaduc-cepag, 1991.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. 3. ed. Asunción: Centro de Estudios antropológicos, 1993.

MÉTRAUX, Alfred. The Guaraní In: **Handbook of South American Indians**, v. iii, 1948.

NADALIN, Sérgio Odilon. **Paraná: Ocupação do território, população e migrações**. Curitiba: SEED, 2001.

NASCIMENTO Júnior, Vicente. **Gente e fatos de Paranaguá**. Curitiba: Boletim do IHGEP, v. XVII, 1972.

NEGRÃO, Francisco. **Memória histórica paranaense**. Curitiba: [s. ed.], 920.

PARRY, Jonathan. 1986. "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'". **Man** (N.S.)21:453-73.

PIRES, M. Lígia; RAMOS, A. R. Bugre ou índio: Guaraní e Kaingang no Paraná. (Cap. 5). In: RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1980.

QUINTINO, Maurina. In: SEVERO, Carlos W. Silva. **Relatório**. Curitiba, 30 mai. 1986.

SAHLINS, Marshall.. **Cosmologias do capitalismo**: o setor trans-pacífico do 'Sistema Mundial. **Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia**. Campinas, Associação Brasileira de Antropologia, 1988, p. 47-105.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **A integração do prata no sistema colonial**. Toledo: Toledo, 1997. (Xerox).

SEEGERS, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Terras e território indígenas no Brasil In: **Revista Civilização Brasileira**, v. 12, n. 1-2, p. 101-114, 1979.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco [transcrito em alemão moderno por Carlos Fouquet, prefácio de Mário Guimarães Ferri, introdução e notas de Francisco de Assis Carvalho Franco]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

TRAMUJAS, Alceo. **Histórias de Paranaguá**: dos pioneiros da Cotinga à Porta do Mercosul no Brasil Meridional. (Org. de Raul G. Urban), 1990.

VIANA, Manoel. **Paranaguá na história e na tradição**. Paranaguá: Conselho Municipal de Cultura, 1976.

VIEIRA DOS SANTOS, Antonio. **Memória histórica da cidade de Paranaguá e seu Município**, (1850), 1º volume. Museu Paranaense, 1952, Curitiba.

VIEIRA DOS SANTOS, Antonio. **Memória histórica de Paranaguá**. Curitiba: Vicentina, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Entrevista à Folha de São Paulo: Espelho do ocidente, a filosofia canibal. **Folha de São Paulo** (Caderno Mais), 21 ago. 2005.

_____. Os pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, volume 2 número 2. p.115-144, 1996.

_____. O Mármore e a Murta. **Revista de Antropologia**. V 35, São Paulo, USP, p.21-74, 1992

WESTPHALEN, Cecília Maria. **Porto de Paranaguá, um sedutor**. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1998.

WACHOWICZ, Ruy. **História do Paraná**. 10. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002. (Brasil Diferente).

WOORTMANN, Ellen. Parentesco e reprodução camponesa, **Ciências Sociais Hoje**, 1985.